This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

600053780T

41. 1352.

e

t i k.

ack,

der Theologie

abe.

es.

Christliche

Apologetik.

Von

Dr. Karl Heinrich Sack,

Königlichem Konsistorialrath und ordentlichem Professor der Theologie
an der Universität zu Bonn.

Zweite, sehr umgearbeitete Ausgabe.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.

1841.

Meinem theuren und verehrten Bruder,

dem Königlichen Wirklichen Geheimerath und Chef-Präsidenten
des Geheimen Obertribunals ꝛc.,

Herrn

D. Wilhelm Friedrich Sack

in Berlin

gewidmet.

Jüngeren Bruders Werk' sei hold, o Priester der Themis!
Ist nicht der Glaube des Rechts älterer Bruder auch Dir?

Vorrede.

Als ich vor mehr als zwölf Jahren die erste Ausgabe dieses Buchs dem Publikum übergab, waren die theologischen Richtungen unter uns in der Weise getheilt, daß noch immer auf einen Theil der Theologen die Worte Tzschirner's anwendbar waren, mit denen er die Seltenheit von Apologieen in der neueren Literatur zu erklären sucht, nämlich, „daß ein großer Theil der Gottesgelehrten den weisern Gegnern des Christenthums so nahe gebracht ward, daß ihnen wenig mehr zu vertheidigen übrig blieb [1])", während ein anderer schon anfing, als die allein wissenschaftliche Forderung das anzusehen, daß die christliche Religion blos als Idee und Begriff, ohne Rücksicht auf das geschichtlich Thatsächliche, aufgefaßt werde. Wie wenig bei so bewandten Umständen ein Werk, wie das meinige, Anerkennung zu hoffen hatte, dies war mir im Voraus klar; doch haben die wirklichen Äußerungen der kritischen Blätter meine Erwartung noch weit übertroffen: so ungünstig haben sie meist geurtheilt. Ohne Schuld an dieser Aufnahme war meine Apologetik selbst auf keinen Fall. Vorzüglich eines zwiefachen Fehlers zeihe ich mich: einmal daß ich es an einem allgemeinen Theile hatte fehlen lassen, in welchem ich die wissenschaftlich-nothwendige

1) Schröckh's Kirchengeschichte seit der Reformazion, 9ter Th. 1810. S. 526.

Entstehung derjenigen Grundbegriffe nachgewiesen hätte, welche meine ganze Behandlung und Eintheilung des apologetischen Stoffs tragen. Sodann war in die Ausführung noch manches nicht rein Apologetische aufgenommen; namentlich die znm Theil ausführlichen kritischen Bemerkungen über Theile der h. Schrift, welche denn doch an diesem Orte nicht zu einem befriedigenden Resultate gebracht werden konnten, führten zu sehr in's Einzelne und oftmals zu weit ab von dem, worin der Leser den Widerstrahl und die Verwirklichung des in den begrifflichen Abschnitten Entwickelten hätte erkennen können, wie dies doch der ganzen Anlage nach meine Absicht war.

Aber auch dies und noch anderes weniger Wichtige als Fehler zugegeben, ist die Aufnahme meines Werks daraus allein nicht hinreichend erklärlich, und trägt, wie ich glaube, vielfach den Karakter von Mißverständnissen, welche ich nicht verschuldet. Ich schweige von mehren Rezensionen, in denen sich von vorn herein eine Art von Empfindlichkeit zeigt, daß überhaupt jemand in unserer Zeit unternehme, eine Apologetik zu schreiben, und dann, unter völligem Mangel des richtigen Auffassens meiner Grundgedanken, an willkührlich herausgenommene Einzelnheiten unedler Spott sich anheftet. Auch diejenigen, denen ich für manche Bemerkung Dank schuldig bin, und deren Verfasser sich als sachkundig und unparteiisch zeigen [1]), haben mir, wie ich glaube, in Manchem Unrecht gethan. Denn wenn die Aufstellung der fünf apologetischen Grundbegriffe wirklich so willkührlich wäre, als mehrfach behauptet worden ist: so würde sich ja der apologetisch-historische Stoff gewiß weder so vollständig ihnen untergeordnet, noch so ohne Alterazion seines Inhalts wirklich auf sie bezogen worden sein, als zum Theil die Beur-

1) Ich führe hier nur die in den Götting. Anz. (1829. nr. 202. 203) und die in der Jenaer Literaturzeit. 1830. 41 u. f. an.

theiler ſelbſt zugeben. Wenn ſie zwar Recht hatten, den Mangel der Anknüpfung jener Begriffe an eine höhere begriffliche Einheit zu tadeln: ſo hatte ich, wie mich bedünken will, Recht, von ihnen zu fordern, daß ſie die gegenſeitige Beleuchtung meiner begrifflichen und meiner hiſtoriſchen Abſchnitte etwas ſorgfältiger, ich möchte ſagen, in Bezug auf die Sache, etwas liebevoller in's Auge gefaßt hätten. Aber das Weſentliche meiner Methode (von deren Werthe ich noch völlig überzeugt bin), nämlich nicht, wie früher allgemein geſchehen, und wie der ſonſt vorzügliche Apologetiker v. Drey wieder gethan hat, das Begriffliche der Apologetik in einem ſogenannten philoſophiſchen erſten Haupttheile zuſammenzufaſſen, und dann das Hiſtoriſche folgen zu laſſen, ſondern in jedem nach den Hauptmomenten des Chriſtenthums hervorzuhebenden Beweiſe den Begriff und das Faktum nahe aneinanderzurücken, jeden Hauptbeweis innerlich und äußerlich zugleich ſein zu laſſen, und auf dieſe Weiſe den vollen Begriff der apologetiſchen Wahrheit erſt am Ende entſtehen zu laſſen — dieſe meine Methode haben meine Beurtheiler mir nicht zur Gerechtigkeit gerechnet, ohne ſie doch zu tadeln oder zu widerlegen; und doch iſt ſie etwas Neues, was ich aber Schleiermacher'n verdanke. Denn der ganze Begriff der Apologetik in ſeiner Encyclopädie führt darauf hin, wenn man auch Grund hat, zu vermuthen, daß in der Ausführung das hiſtoriſche Gebiet bei ihm etwas zu kurz gekommen ſein würde; gefehlt würde es nicht haben, und es würde der Übergang vom Begrifflichen zum Hiſtoriſchen und vom Hiſtoriſchen zum Begrifflichen u. ſ. w. wahrſcheinlich im Weſentlichen ſo wie bei mir Statt gefunden haben. Dies weiß ich aus ſeinen mündlichen Äußerungen, als ich ihm den erſten ſchriftlichen Entwurf von Vorleſungen über die Apologetik, im Jahre 1818, übergab.

Dies betrifft die Methode, und wenn ich mich denen

gegenüber, welche Schleiermacher's encyclopädiſch-formalen Anſichten von dem Baue der Theologie ſonſt folgen, wohl verwundern darf, daß ſie hierin ihn nicht wiedererkennen: ſo möchte ich mich beſchweren, daß eine materiale Abweichung von Schleiermacher von meiner Seite für Viele, wie mir ſcheint, hauptſächlich ein Stein des Anſtoßes an meinem Buche geworden iſt. Ich meine die Art, wie ich die Erfüllung der Weiſſagung in Chriſtus zum Mittelpunkte der Apologetik gemacht habe. Auch zugegeben, daß es mir in der erſten Ausgabe nicht gelungen ſei, das profetiſche Wort und die geſchichtliche Erſcheinung des Herrn in derjenigen religiöſen Koincidenz darzuſtellen, wonach jedes Gewaltſame und Zufällige ausgeſchloſſen, und die Einheit des Urſprungs beider aus Gott klar wird: ſo konnte, wie ich glaube, doch das Beſtreben nicht verkannt werden, dieſen höheren als den gewöhnlichen Standpunkt der Betrachtung der Weiſſagung, als bloßen Vorherſagungswunders, einzunehmen; und die Bemerkung, wie Schleiermacher'n die Umgehung dieſes ganzen Geſichtspunkts nur möglich wurde durch eine noch in anderer Hinſicht unſtatthafte Ausſchließung der altteſtamentlichen Religion aus dem Gebiete der Apologetik, und durch die Unterordnung des gegebenen Worts unter das Gefühl, hätte darauf führen ſollen, daß hier etwas vernachläſſigt ſei, deſſen zu Ehre Bringung auf jeden Fall Aufgabe der Apologetik ſei. Mir iſt es noch immer Hauptaufgabe, und zwar deshalb, weil gerade auf dieſem Punkte das Ideale und das Poſitive, das Innere und das Äußere, das Vorchriſtliche und das ewig Gegenwärtige, auf eine rein-religiöſe Weiſe, zum Heraustreten des wahren bibliſchen Inhalts und chriſtlichen Kerns der Religion, einander durchdringen; keineswegs deshalb, weil ich das Alte Teſtament in irgend einer Unabhängigkeit vom Neuen, oder gar den Buchſtaben desſelben ohne Bezug auf Chriſtus und ſeinen Geiſt, hätte gel-

tend machen wollen, welches Verfahren vielmehr für mich eigentlich gar keinen Sinn, noch viel weniger Reiz hat. Aber weil meine Behandlung des Alten Teſtaments äußerlich ungefähr zuſammentraf mit einer kritiſch-exegetiſchen Richtung, in der ich vieles Einzelne vortrefflich finde, und nichts ſo übel, als die herrſchende Stimme, ohne doch je die ganze Richtung zu der meinigen gemacht zu haben, und weil immer viele Menſchen lieber das Ähnliche trübe zuſammenwerfen, als gerecht und ſorgfältig unterſcheiden: ſo mußte ich nun zu den Buchſtäblern, den die Orthodoxie unkritiſch in die Exegeſe Hineindrängenden, ja zu den Myſtikern gehören, mir doch keines anderen Dinges bewußt, als des Beſtrebens, das zuſammen zu ſchauen und in ſeiner Einheit zu erkennen, woraus, meiner Überzeugung nach, der Schlüſſel des religiöſen Verſtändniſſes und der wahren Geiſtesfreude in der Auffaſſung der Bibel liegt. Myſticismus beſonders war damals das Wort, mit dem man wacker fechten zu können meinte; jetzt iſt es Pietismus. Immerhin! Der eine Bannſtrahl wird ſo wenig tödten als der andere.

Die öffentliche Kritik iſt überdies keine ſichere Quelle für die wahre Geſchichte der Bücher und ihrer Wirkung. Ungeachtet ihrer Ausſprüche iſt das meinige doch mannichfaltig benutzt und zuweilen freundlich anerkannt worden, und hat manchen jüngeren Freunden der Theologie Anregung gegeben. Deſto mehr freue ich mich, das Buch, wie ich hoffe um ein Beträchtliches verbeſſert, dem Publikum übergeben zu können. Über zwei Drittheile ſind ganz neu ausgearbeitet worden. Der Grundgedanke und die Methode ſind geblieben. Hauptveränderungen ſind folgende. In der Einleitung iſt der Begriff der Apologetik ausführlich gegen neuere Beſtreitungen desſelben vertheidigt worden. Ein allgemeiner Theil iſt vorangeſtellt worden, in welchem durch Zurückgehen auf allgemeine religiös-philoſophiſche und religiös-hi-

ſtoriſche Sätze die leitenden Begriffe der Apologetik gefunden werden. Wenn ſich hier die drei Begriffe Poſitivität, Heil, Vollendung, ergeben: ſo iſt dies dennoch im Weſentlichen übereinſtimmend mit der erſten Ausgabe, da jetzt nur Offenbarung unter Poſitivität (oder wie es dort zu allgemein hieß: Religion) und Belebung unter Heil ſubſumirt iſt. Ich hoffe, das Verfahren im allgemeinen Theile werde erkennen laſſen, nicht daß ich ihn gebildet, um jene Grundbegriffe zu rechtfertigen, ſondern daß in dieſen der Ideenzuſammenhang meines allgemeinen Theils, nur unentwickelt, immer zum Grunde lag. Dieſe Bemerkung wird auch, denke ich, der Form meiner Polemik zu Gute kommen.

Als erſte Unterabtheilung des erſten Abſchnitts des beſonderen Theils iſt jetzt nicht der Begriff Religion (der vielmehr der Hauptgegenſtand des allgemeinen Theils iſt, und, wie ich hoffe, auf eine den gerechten Tadel meiner früheren Definizion im Weſentlichen beſeitigende Weiſe), ſondern der der Geſchichtlichkeit der Religion, und als zweite der der Offenbarung aufgeſtellt. Dieſer letztere Begriff iſt ausführlicher entwickelt als früher. Die Offenbarungsthatſachen ſind auf eine allgemeine Darſtellung des Verhältniſſes der Religion zur Geſchichtſchreibung gegründet, ohne Eingehen in die Kritik einzelner Schriften. Dem Begriffe des Heils, wie er ſich auf die Sündigkeit des Menſchengeſchlechts bezieht, ſind die Begriffe Zeugniß und Belebungskraft untergeordnet. Die göttlichen Zeugniſſe in den Weiſſagungen ſind in einer anderen Ordnung und unter Berückſichtigung neuerer Arbeiter über die profetiſche Theologie dargeſtellt. Der Begriff der Vollendung umfaßt jetzt die Begriffe Gemeine und heilige Schrift: dieſer dritte Abſchnitt iſt durchaus neu ausgearbeitet worden, und hat vorzüglich die Beſtimmung, jene beiden Begriffe in ihrem weſentlich chriſtlichen Verhältniſſe

zu einander in's Auge zu faſſen, um daraus das Weſen der Kirche und die Bedeutung der Bibel erkennen zu können.

So möge denn das Buch noch einmal, von manchen Fehlern befreit, und hindurchgegangen durch die Studien ſo manches lehrend-lernenden Semeſters, ſeinen Lauf machen und ſich Freunde erwerben, wenn es kann, und nicht verkannt werden von ſolchen in den verſchiedenen Richtungen, mit denen der Verfaſſer, bei allen Abweichungen, ſich frei und innig verwandt weiß. Denn daß dem ſo ſei, will ich feſthalten, wie ſchwer dies auch ſein möge in einer Zeit, in der Viele immer heftiger Partei machen, immer rückſichtloſer den Abweichenden oder den von anderem Standpunkte Ausgehenden zurückweiſen. Äußerlich-literäriſch ſich eine Geltung zu verſchaffen in ſolcher Zeit, iſt leicht; aber innerlich und wiſſenſchaftlich ſich zu halten gegen die Verſuchung, nicht ungerecht gegen den Ungerechten, nicht gleichgültig gegen den Gleichgültigen, nicht allzu einſtimmend mit dem Einſtimmenden zu ſein, um der Überzeugung willen: das iſt nicht ſo leicht.

Es giebt chriſtliche Schriftſteller und Leſer, die die Apologetik nicht mögen, weil ſie ihrer unmittelbaren Empfindung und Anſchauung ſo froh ſind, daß es ihnen unnütz däucht, eine Wiſſenſchaft der Vertheidigung der Wahrheit aufzuſtellen. Sie mögen glücklich ſein in ihrem Inneren, und für ſich unbedürftig einer ſolchen. Aber wenn ſie behaupten, auch in der Kirche und in der Welt komme es nicht an auf ſolche Handhabung geiſtiger Waffen und ſolchen redlichen Defenſivkrieg: ſo kennen ſie das Leben und die Welt wenig. Es giebt Andere, welchen die Theologie allein in Exegeſe oder Dogmatik oder dieſem Zwiefachen beſteht, mit Ausſchluß der Apologetik und Polemik. Ihr Standpunkt kann ſehr achtungswerth und ihre Ergebniſſe können ſehr fruchtbar ſein; aber ihre theologiſche Encyclopädie halte ich

für sehr lückenhaft. Es giebt endlich solche, welche alle Apologetik hassen, weil ihnen die Behauptung göttlicher Thatsachen, auf die das Christenthum gebaut, und in denen es offenbart sei, verächtlich ist, und ihnen die Alleinherrschaft des Begriffs zu bedrohen scheint. Sie schmähen den ehrlichen Namen der Apologetik, und möchten ihn gern, je willkührlicher desto besser, als gleichbedeutend mit den schlechtesten Namen, die in der Literatur und in der Geschichte vorkommen, darstellen und gebrauchen. Ihnen gegenüber kann die Apologetik nichts Besseres und nichts Anderes thun als fröhlich wagen dazusein und sich zu zeigen, und es müßten tausend Zeichen täuschen, wenn nicht Literatur und Geschichte, Philosophie und Schriftforschung, Kunde der Völker und Austausch ihres christlichen Lebens, es verbürgten, daß die Apologetik selbst rein bestehen, freudig aufblühen, und ihren ehrlichen Namen hindurchretten werde durch alle Schmähungen.

Bonn, 15. Julius 1841.

K. H. S.

Inhalt.

Einleitung. S. 1—38.

1. Begriff der Apologetik. 2. Apologetik und Apologie. 3. Quellen der Apologetik. 4. Form der Apologetik. 5. Verhältniß zu den übrigen theologischen Disziplinen. 6. Geschichte der Apologetik.

Allgemeiner Theil. S. 39—85.

	Seite.
Erster Abschnitt. Von der Idee der Religion. . .	40—58
I. Die Idee der Religion als in unserem Bewußtsein von Gott und uns selbst enthalten.	43—49
II. Die Idee der Religion im Verhältnisse zum Gesammtgebiete der Ideen.	50—57
III. Die Idee der Religion in ihrer Beziehung zum Leben. .	57—58
Zweiter Abschnitt. Von der Religion als Thatsache. .	59—73
I. Die Religion innerhalb der Natur.	59—66
II. Die Religion innerhalb der bleibenden Grundverhältnisse der Menschheit.	66—71
III. Die Religion als Bedürfniß der Menschheit. . .	72—73
Dritter Abschnitt. Die Religion als Vermittelung der Idee und der Thatsache.	73—85
I. Verhältniß der Vermittelung zur Religion überhaupt. .	75—78
II. Die wesentlichen Momente der Vermittelung innerhalb der Religion.	78—84
III. Das Ziel der Religion, insofern sie Vermittelung ist. .	84—85

Besonderer Theil S. 86—447.

	Seite
Erster Abschnitt. Die christliche Religion als göttlich-positive Religion.	86—114
Erstes Kapitel. Die Geschichtlichkeit der christlichen Religion.	88—114
I. Begriff und Bedeutung des Geschichtlichen in der Religion.	88—92
1. Religion und Geschichte. 2. Religion und Gesetz. 3. Höhepunkt der Religionsgeschichte.	
II. Die vor- und nichtchristlichen Religionen in ihrem Verhältnisse zur christlichen.	92—114
1. Die indische Religion. 2. Die persische Religion. 3. Die ägyptische Religion. 4. Die griechische Religion. 5. Die skandinavische Religion. 6. Die Religion Mohammed's. 7. Das Judenthum.	
Zweites Kapitel. Die Offenbarung in der christlichen Religion.	114—234
I. Vom Begriffe der Offenbarung.	114—147
1. Einleitendes. 2. Natur und Offenbarung. 3. Logos und Vernunft. 4. Gegensätze und Abirrungen. 5. Das Wort und das Wunder in der Offenbarung. 6. Höchste Thatsache der Offenbarung. 7. Fortpflanzung der Offenbarung.	
II. Von den Thatsachen der Offenbarung.	147—234
Über die Quellen unserer historischen Erkenntniß der Offenbarungsthatsachen.	148—163
A. Die Uroffenbarung.	163—168
B. Die Bundesoffenbarung an das Volk Israel.	168—190
Abraham und die Verheißung.	168—176
Moses und das Gesetz.	176—190
C. Die Offenbarung Gottes in der Erscheinung Jesu.	190—234
Der geschichtliche Karakter der Erscheinung Jesu.	191—201
Das Gott-Offenbarende in der Person Jesu.	201—234
1. Der vereinigte Eindruck der Worte und Werke Jesu.	201—210
2. Aussagen der Geschichte über den Eintritt Jesu in das Leben und den Austritt Jesu aus dem Leben.	210—234

Zweiter Abschnitt. Die christliche Religion als das Heil des sündigen Menschengeschlechts. . . . . Seite 235 — 397
Einleitung. . . . . 235 — 240
Erstes Kapitel. Vom Heil als Zeugniß des Geistes Gottes. . . . . 241 — 397
I. Begriff des Zeugnisses. . . . . 241 — 259
1. Verhältniß zur Offenbarung. 2. Geisteswort. 3. Das Heil im Heilande. 4. Die Weissagung. 5. Das Vorbild. 6. Das Zeugniß als Verkündigung.
II. Von den Weissagungen und Vorbildern. . . 259 — 356
A. Die Weissagungen. . . . . 259 — 336
Grundweissagungen. . . . . 261 — 278
Psalmen-Weissagungen. . . . . 278 — 293
Weissagungen in den Schriften der eigentlichen Propheten. . . . . 294 — 336
1. Eintreten Jehovah's in die Menschenwelt. 2. Vom königlichen Sohne David's. 3. Vom leidenden Knechte Gottes.
B. Die Vorbilder. . . . . 336 — 356
Vorbildliche Personen. . . . . 338 — 349
Vorbildliche Stiftungen. . . . . 349 — 356
Zweites Kapitel. Vom Heil als Kraft der Belebung. . . . . 357 — 397
I. Begriff der Belebung. . . . . 357 — 367
1. Verhältniß der Belebung zur Freiheit. 2. Belebung durch die lebendige Rede. 3. Neue Zusammenwirkung der Kräfte. 4. Übereinstimmung mit den ethischen Gebieten. 5. Vereinigung der Gemüther.
II. Von den Wirkungen des Christenthums. . . 367 — 397
1. Prinzip der Auswahl der Thatsachen. 2. Individuen. 3. Familien. 4. Das christliche Gemeinwesen. 5. Staaten. 6. Wissenschaften. 7. Künste.
Dritter Abschnitt. Die christliche Religion als die Vollendung des Lebens. . . . . 398 — 448
Erstes Kapitel. Von der Gemeine. . . . . 400 — 417
I. Begriff der Gemeine Gottes. . . . . 400 — 408
1. Wesen der Gemeine. 2. Einheit der Lehre. 3. Heiligkeit der Gemeine. 4. Bestimmung zur Vollendung.

Seite.

II. Von der christlichen Kirche. . . . . 408 — 417
1. Wie sich die Kirche erhält. 2. Die Taufe. 3. Das Abendmahl. 4. Die Gaben in der Kirche. 5. Die Kirche bedarf der Schrift.

Zweites Kapitel. Von der heiligen Schrift. . . 418 — 448

I. Begriff der heiligen Schrift. . . . . 418 — 428
1. Wort und Geist in der Schrift. 2) Begriff der Inspiration. 3. Wahrheit und Ächtheit der Schrift. 4. Zwei Perioden der Schriftentstehung. 5. Einheit des Geistes in Schrift und Gemeine.

II. Die heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments. . . . . 428 — 448
1. Der christliche Glaube und die heilige Schrift. 2. Das Wesen der Ächtheit und Reinheit der biblischen Bücher. 3. Verhältniß der h. Schrift zur christlichen Kirche. 4. Religiöse Bildungskraft der Bibel. 5. Bürgschaft der Vollendung.

Druckfehler.

S. 273 Z. 14 v. o. für: 3 Sam. 7, 12. 13 lies: 2 Sam. 7, 12. 13.
S. 317 Z. 14 v. u. für: Manassa lies: Manasse,

Einleitung.

1.

Die christliche Apologetik ist die theologische Disziplin von dem Grunde der christlichen Religion als einer göttlichen Thatsache, und unterscheidet sich von jedem anderen Zweige der Theologie.

Um diesen Begriff der Apologetik und somit die Berechtigung derselben als besondere Disziplin fort und fort ausgebildet zu werden, in's Licht zu stellen, bedarf es eines Zurückgehens auf den Begriff der Theologie in seiner Beziehung auf Religion, Kirche und Wissenschaft, soweit diese an unserem Orte durch Anknüpfung an das encyclopädische Gebiet deutlich gemacht werden kann.

Die christliche Religion hat ein wirkliches Leben nur in der Kirche, d. i. in der aus ihrem Wesen hervorgegangenen eigenthümlichen Gemeinschaft der an die Wahrheit der christlichen Religion Gläubigen. Zwar wird die christliche Religion dadurch nicht Eins mit der Kirche, denn es bleibt zwischen beiden Begriffen immer der Unterschied, daß jene den geistig-objektiven Inbegriff des von den Christen zu Glaubenden und Geglaubten, diese die reale Gemeinschaft der Glaubenden bezeichnet. Allein sobald man sich die christliche Religion in der Menschheit dasjenige wirkend denkt, was von dem Begriffe der Religion überhaupt

unzertrennlich und denselben von dem der Sittlichkeit, der Philosophie oder der Menschheit überhaupt unterscheidend ist: so hat man sogleich eine Gemeinschaft von Menschen, die als solche aus dem lebendigen Hegen und Insichtragen der christlichen Religion hervorgegangen ist, und diese Gemeinschaft ist die Kirche oder Gemeine des Herrn. Die christliche Kirche verneinen heißt die christliche Religion von vorn herein als etwas nicht eigenthümlich Lebendiges und Lebenwirkendes, sondern als etwas Abstraktes oder anderen ethisch-historischen Erscheinungen Untergeordnetes ansehen. Die christliche Religion als ein eigenes Leben ansehen heißt anerkennen, daß dies Leben die Kirche schaffe und in der Kirche sei.

Hieraus geht hervor, daß die christliche Religion schon so, wie sie in den Individuen lebendig sein kann, niemals das ganz unvermittelte religiöse Gefühl ist. Denn ganz abgesehen davon, ob die Religion an sich Gefühl sei oder wie sie sich zum Gefühle verhalte: so ist das Christlichreligiöse in jedem Einzelnen immer schon vermittelt durch seine Beziehung zur Kirche, als welche nie war ohne Wort und Lehre, Sakrament und Gottesdienst; und alles dies kann der Einzelne nicht in sich aufnehmen, ohne daß in ihm selbst schon eine mannichfaltige Vermittelung des Denkens und Fühlens Statt finde. Aber diese Vermittelung findet auch in der ganzen christlichen Gemeinschaft als solcher, in der Kirche, Statt, in dieser vollends ist die christliche Religion nie ein bloßes unmittelbares Gefühl, sondern vermittelt durch das Glaubensbekenntniß, die Gottesdienstordnung und die Disziplin: lauter Dinge, in denen, wie sehr im Anfange begriffen man sie sich auch denke, ein vom christlichen Prinzip ausgehendes klares Denken und gewisses Erkennen als ein wesentliches Eigenthum der Kirche als solcher schon gesetzt ist. Dies ist aber deshalb wichtig, weil die Unrichtigkeit der Behauptung daraus folgt, daß nur das philosophische Denken die Religion, und auch die christliche, aus dem Zustande kindlich-schwankender Unmittelbarkeit befreie. Denn aus diesem ist sie schon befreit dadurch, daß sie Kirche ist in der Art des innigen

Zusammenhangs, wie dies im Christenthume der Fall ist; und in diesem Sinne Kirche ist sie eben deshalb, weil sie die christliche, d. i. die wahre Religion ist. Das Verhältniß, in welches die Philosophie, als die spekulative Seite aller Wissenschaft, zur christlichen Religion tritt, ist also selbst schon vermittelt durch das Dasein der Kirche, und ein jeder Versuch, die christliche Religion, ohne Bezug auf die Kirche, unmittelbar durch die Philosophie zu verstehen oder auszulegen, ist von vorn herein unrechtmäßig, weil er gegen das Christliche selbst, insofern es eine über das Gefühl hinausgehende Objektivität in der Kirche hat, angeht.

Allein durch diese Bestreitung der Unmittelbarkeit als eines Prädikats der christlichen Religion vor ihrer Erhebung in die Wissenschaft bezwecken wir keineswegs, diese Einigung mit der Wissenschaft (welche aber mindestens eben so richtig eine Erhebung der Wissenschaft in die Religion als umgekehrt heißen muß) abzuwehren, sondern nur auf die Art hinzuweisen, wie sie allein dem Prinzipe der christlichen Religion gemäß zu Stande kommen könne. Das Wissen überhaupt ist nämlich diejenige Einigung unseres subjektiven Geistes mit dem uns entgegentretenden Objekt, wodurch wir die Gewißheit eines wahren Seins des Objekts erlangen, und obwohl diese durch die Sinne vermittelt ist, ist sie selbst immer nur ein Akt des Geistes, der als solcher um sich selbst weiß, und sich in Erfassung des eigentlichen Seins der Dinge bethätigt. Wissenschaft entsteht erst, wenn das Wissen um die Vielheit der Objekte sich zur Einheit im Geiste gestaltet, wodurch schon eine gewisse Einheit des wesentlichen Seins der mannichfaltigen Objekte vorausgesetzt wird. Die wissenschaftliche Thätigkeit des Geistes kann aber bei der Erfassung der Einheit eines gewissen Umkreises von Objekten nicht stehen bleiben, weil diese Beschränkung willkührlich und dem Wesen des um sich selbst wissenden, zum Erkennen der Dinge überhaupt bestimmten Geistes entgegen wäre; ja aus diesem Grunde kann die eigentliche Wissenschaft nicht einmal anfangen ohne die Idee einer höchsten Einheit, in welcher das Wissen der Objekte zusammen-

gefaßt werden muß. Diese Idee aber schließt in sich die Idee des schlechthin höchsten oder absoluten Wesens, dessen Sein die nothwendige Voraussetzung der zu realisirenden Einheit des Wissens als wirklicher Identität des Geistes mit dem Sein der Objekte ist. Die Erfassung der Idee des unbedingten und Alles, Denken und Sein, bedingenden Wesens, in ihrer allgemeinen Beziehung zu dem Dasein der Objekte und zu dem Selbstbewußtsein des Geistes ist es nun, was wir Philosophie nennen, und wo also wissenschaftliches Bestreben ist, da latitirt wenigstens die Philosophie, obgleich dadurch die Begriffe Philosophie und Wissenschaft nicht schlechthin zusammenfallen, da die letztere die Gesammtheit und individuelle Bestimmtheit und Zusammengehörigkeit der zunächst sinnlich wahrnehmbaren Objekte umfaßt, die erstere aber vorzugsweise die Beziehung, in welcher dieselben zu Gott stehen, in's Auge faßt. Nun steht die Idee der Gottheit, wie und von wem sie auch gefaßt werde, in einer unauflöslichen Wechselwirkung mit dem Innersten und Heiligsten unseres Selbstbewußtseins in seiner Beziehung zu Gott, d. i. mit der Religion, und es läßt sich eben deshalb nicht denken, daß die Philosophie als solche ohne Religion sein könne, wie wiederum die Religion in demselben Maaße, als sie sich in ihrer ganzen Macht zeigt, auch die philosophirende Thätigkeit in Bewegung setzt. Aber diese allgemeine Wechselwirkung der Religion überhaupt und der Philosophie ist etwas an sich noch Unbestimmtes und druckt noch nicht die ganze Macht der christlichen Religion als der wahren im Gebiete der Philosophie und Wissenschaft aus. Diese Macht nämlich ist wieder eine zwiefache, einmal die an die Religiosität der philosophirenden Individuen und Schulen sich anschließende religiöse Richtung in der Entwickelung der Philosophie als Wissenschaft, und sodann das Bedürfniß der Kirche, sich vermittelst und innerhalb des wissenschaftlichen Bewußtseins ihrer Glieder zur höchstmöglichen Selbstverständigung über Wesen und Inhalt der christlichen Religion zu bringen. Es ist zwar gewiß, daß diese beiden Beziehungen zwischen Religion und Wissenschaft selbst wieder in einander wirken, aber es ist

wichtig festzuhalten, daß sie niemals schlechthin Eins werden. Die Philosophie, in ihrer relativen Sonderung von der kirchlichen Gemeinschaft (und es ist eben so philosophisch als historisch, diese Sanderung anzuerkennen) findet die christliche Religion immer nur als eine Thatsache der Geschichte, auf deren Beurtheilung sie ihre Prinzipien anwenden darf, die sie aber rein aus sich, mit Nichtanerkennung des der Religion eigenthümlichen Erkenntnißprinzips, vollständig zu verstehen eben so wenig Anspruch machen darf, als es irgendwie ein absolutes Kontinuum zwischen der Idee und der Erkenntniß der Thatsache giebt; denn dies kann nur behauptet werden von dem unbegründeten Standpunkte der Aufhebung des empirischen Faktors in dem menschlichen Wissen überhaupt. Die Religion als Religiosität, sei es der Individuen oder der Zeitalter, ist es freilich, die sich mit der Philosophie in nothwendige Wechselwirkung setzt; aber vermittelst dieser Wechselwirkung kann es noch keine hinreichende Bürgschaft für die Erkenntniß des vollen und objektiven Inhalts der christlichen Religion geben, eben weil diese mehr ist als Religiosität, weil sie auch Kirche ist, d. i. Gemeinschaft des Glaubens an die christliche Religion. Daher eine zweite, eben so rechtmäßige und nothwendige Art der wahren Religion, sich mit der Wissenschaft zu einigen, nämlich die Theologie; und mit dieser verhält es sich so. Der Glaube, durch welchen die Kirche allein Kirche ist[1]), schließt immer ein religiöses Erkennen in sich, eine kirchliche Gedankengemeinschaft, in welcher der Inhalt der christlichen Religion schon als eine Identität des Göttlichen und Geschichtlichen, des Übernatürlichen und Natürlichen, des Idealen und Realen gewußt wird, nicht blos gefühlt; denn die ganze Natur des Glaubens an die christliche Religion in der Kirche schließt die auch im Gedanken gegebene Vermittelung jenes zwiefachen Moments als das Wesen der Religion ausmachend in sich. Wer als Glied der Kirche an Christus glaubt, weiß, daß Christus eben so gewiß ein wirklicher und historischer Mensch ist, als er

1) Eph. 4, 4. 5: ἓν σῶμα καὶ ἓν πνεῦμα — εἷς κύριος, μία πίστις.

weiß, daß er Gottes Sohn und voll unendlichen Geisteslebens ist [1]). Dieses so beschaffene kirchliche Wissen um den Inhalt der Religion kann aber in der sich entwickelnden Kirche nicht indifferent gegen das durch die allgemeine wissenschaftliche Kultur sich entwickelnde Wissen bleiben; nicht deshalb, weil es in sich als religiös-kirchliches Wissen nicht gewiß wäre, denn es ruht mit dem Glauben zugleich auf der gewiß und klar machenden Thätigkeit des Geistes Gottes, der in der Kirche wohnt; sondern deshalb, weil es die Macht und die Bestimmung in sich trägt, sich selbst vermittelst der Form des wissenschaftlichen Wissens auf die vollkommenste Weise zu objektiviren, die höchste Thätigkeit des denkenden Geistes mit seinem göttlichen Inhalte zu erfüllen, und somit auch der christlichen Kirche die vollkommenste Entwickelung ihres Bewußtseins im Verhältnisse zu der gesammten mit dem Wissen zu umfassenden Welt zu geben. Die Theologie ist also Selbstverständigung der Kirche als solcher, welcher es darauf ankommt, theils die Fülle der wissenschaftlichen Talente in ihrem Umkreise mit dem Prinzipe des kirchlichen Erkennens, d. i. mit dem Geiste der Wahrheit, zu durchdringen, theils den Inhalt der Religion auf die fortschreitend vollkommenste Weise in der höchsten Form des menschlichen Denkens, der wissenschaftlichen Begriffs- und Urtheilsbildung, darzustellen zur Verherrlichung Gottes und zum Frommen der Menschheit. In dieser ihrer Thätigkeit hat die Theologie von Anfang an das Wissen um Wesen und Inhalt der Religion als ein religiöses, gemeinsames und gewisses. Indem sie es nun in das wissenschaftliche Wissen erhebt, findet sie dieses nach seinen beiden Seiten der mehr empirischen und der spekulativen (nach der Seite der Wissenschaften und der Seite der Philosophie) immer schon in gewissem Grade selbstständig entwickelt, aber so, daß sie nach beiden Seiten hin die Einigung des Religionsinhalts mit den Prinzipien des wissenschaftlichen Wissens theils voraussetzt, theils auf jedem Schritte vollzieht, und dies in gesetzmäßiger Weise

1) Hebr. 7, 16: ὃς — κατὰ δύναμιν ζωῆς ἀκαταλύτου.

zu thun, weder den Inhalt der Religion erſt empfangend von der Wiſſenſchaft, noch je die Einigung desſelben mit ihr ſcheuend, iſt das innerſte Weſen der Theologie.

Hieraus nun ergiebt ſich, daß ſie anders verfahren muß als die Philoſophie und ſelbſt niemals in Philoſophie ſich aufzulöſen, dieſer ſich ſchlechthin zu ſubſumiren einwilligen kann. Denn während jene gleichſam von oben, oder aus dem Weſen des denkenden Geiſtes entwickelnd die chriſtliche Religion antrifft, bringt die Theologie dieſe, ſo zu ſagen, ſchon mit. Ja ſie bringt das Bewußtſein von der eigenthümlichen Natur der Religion mit, wonach in ihr Ideales und Reales ſchlechthin einzig vermittelt iſt, denn ſonſt wäre die Religion nicht ſtets auch Kirche und in der Kirche. Hierauf nun beruht die in ihr gegebene Sonderung der Theologie in kritiſche (philoſophiſche), reale und praktiſche, und die hieraus ſich ergebende Unterſcheidung des kritiſch-philoſophiſchen Aufſtellens begründender Prinzipien von einem angeblichen rein-ſpekulativen Entwickeln des Weſens der chriſtlichen Religion. Denn allerdings wird die Theologie anerkennen, daß es zu ihrer Aufgabe gehöre, den weſentlichen Inhalt der chriſtlichen Religion nach ſeiner idealen Seite, d. h. als Lehre auf eine die ſpekulative Gottesidee in ſich aufnehmende Weiſe zu entwickeln, und dies muß in der ſyſtematiſchen Theologie (Dogmatik und Moral) geſchehen. Aber darin kann unmöglich ihr ganzes Geſchäft beſtehen, ja ſie kann nicht einmal mit dieſem Geſchäfte beginnen. Denn da die Theologie von dem kirchlichen Bewußtſein ausgeht, daß das Weſen der chriſtlichen Religion eine Einheit von Idealem und Realem ſei: wie ſollte ſie denn mit der dogmatiſchen Entwickelung der idealen Seite die Fülle dieſes Weſens herausſtellen zu können glauben? Eben weil das Weſen dieſer Sache, der chriſtlichen Religion, religiös-kirchlich erkannt wird als ein ſolches, welches nicht in der Form des aus der Idee abgeleiteten Begriffs ſich vollſtändig erfaſſen läßt, weil es ſelbſt mehr iſt als Idee: ſo bleibt nicht nur der Theologie die andere Aufgabe übrig, das Weſen der chriſtlichen Religion nach der realen Seite wiſſenſchaftlich zu erfaſſen, ſondern dieſe Er-

faſſung wird gerade deshalb die vorangehende Aufgabe der Theologie ſein, weil das Ideale im Chriſtenthume unleugbarer Weiſe nur in der Form und unter dem fortwährend Sich-geltendmachen der Form des Realen und Hiſtoriſchen ſich darſtellt und wahrhaft zu erkennen giebt. Denn da das Chriſtenthum nicht etwa eine äußerliche Zuſammenſetzung von Idee und Geſchichte ſein kann, ſondern ein inniges göttlich-einziges Einsſein von Idee und Geſchichte: ſo iſt auch in der hier behaupteten wiſſenſchaftlichen Sonderung nur von einem Überwiegen des Einen über das Andere, nicht von einem Ausſchließen des Einen durch das Andere, die Rede. Wie man alſo wird anerkennen müſſen, daß in der kritiſchen Theologie (in welcher, wie ſich nachher zeigen wird, die Apologetik die Hauptſache iſt) der Gegenſtand vorzugsweiſe die reale Seite der chriſtlichen Religion ſei, aber nie ohne Bezug auf das ideale Element: ſo in der ſyſtematiſchen der Gegenſtand die ideale Seite, oder die Lehre, aber nie ohne Bezug auf das real-hiſtoriſche Fundament. Ja dieſes Überwiegen des einen und des anderen Gegenſtandes in der Apologetik und Dogmatik (um hier gleich die beiden Gebiete in ihrer beſtimmteſten wiſſenſchaftlichen Form zu bezeichnen) bringt in gewiſſer Hinſicht das umgekehrte Überwiegen in der wiſſenſchaftlichen Behandlung hervor. Weil die Apologetik die real-hiſtoriſche Seite des Weſens der chriſtlichen Religion zum Gegenſtande hat: ſo bedarf ſie, um theologiſche, nicht rein-hiſtoriſche Wiſſenſchaft zu ſein, vorzugsweiſe allgemeiner Begriffe, dieſe Seite theologiſch zu verſtehen, und dies iſt der Grund, weshalb ſie, ſammt der Polemik, ihrer Kehrſeite, ſo beſtimmt auf allgemeine Grundbegriffe ausgeht. Und weil die Dogmatik die Lehre des Chriſtenthums als ſolche, alſo die auf dem ſchlechthin göttlichen Religionsgrunde ruhende Lehre, darſtellen will: darum bedarf ſie vorzugsweiſe eines auf jedem Punkte auf den realen rein-religiöſen Grund jeder Lehre zurückweiſenden Verfahrens. Dieſer religiöſe Grund liegt aber nicht in dem idealen Karakter der Lehre als ſolcher, ſondern er muß vorher ſchon gegeben ſein, und deshalb iſt es alſo unmöglich, daß die chriſtliche Dogmatik ihre Auf-

gabe löse, ohne sich an eine theologische Disziplin anzulehnen, die als Apologetik den realen Grund der christlichen Religion in seiner thatsächlichen Göttlichkeit wissenschaftlich begreifen lehrt. Weit entfernt also, daß, wie einige unserer neueren Philosophen behaupten, Wesen und Inhalt der christlichen Religion sich hinlänglich durch die Dogmatik, und zwar eine aus der Philosophie entwickelte Dogmatik, begreifen lasse, ist es eines der Merkmale einer wahrhaft theologischen Dogmatik, daß sie auf einen schon begriffenen Grund zurückweiset, der nicht Idee ist, sondern göttliche That und Thatsache.

Hienach stellt sich also der Karakter und der Gegenstand der Apologetik folgendermaaßen heraus. Sie hat zum Gegenstande den Grund der christlichen Religion in seiner den Lehrgehalt tragenden göttlichen Realität, als in welchem Grunde die Wahrheit des idealen Inhalts fortwährend auf eine religiöse Weise wurzelt. Fortwährend sagen wir, weil die Göttlichkeit des thatsächlichen Grundes der wahren Religion sich nicht damit verträgt, daß dieser Grund an sich selbst etwas Zeitlichhistorisches sei, als komme es in der Apologetik nur auf den Erweis einer gewissen wunderbaren Beschaffenheit gewisser Begebenheiten an; sondern der Grund wird zwar vermittelst der die Einführung des Christenthums in die Welt begleitenden Begebenheiten erkannt werden, er selbst wird aber auch dieser Begebenheiten göttlicher Grund sein, welcher auch vermittelst anderer ihnen verwandter, mit ihnen in Verbindung stehender früherer und späterer Thatsachen als göttlich, als Gottes eigene Wirkung und That, erkannt werden kann. Daher ist es auch nicht der Ursprung des Christenthums allein, den die Apologetik als göttlich zu erweisen hat, in dem Sinne, in welchem der Ursprung noch nichts vom Wesen und Inhalt in sich schließt, sondern Ursprung und Inhalt in ihrer Identität, d. h. also der Grund als auf göttlich-thatsächliche Weise den Inhalt tragend und fortwährend hervorbringend, ähnlich wie die Wurzel den Stamm und die Zweige trägt und gleichsam fortwährend aus sich hervorgehen läßt. Dies läßt sich folgendermaaßen zusammenfassen: Die Apologetik behandelt die

christliche Religion als Thatsache, und zwar in sich einige, die Dogmatik als Lehre, und zwar die sich aus jener Thatsache entwickelt. Die Göttlichkeit und Wahrheit kommt sowohl der einen als der anderen zu, weil es sich von der wahren Religion handelt [1]).

Nach diesen Entwickelungen kann es nicht schwer sein, die Einwendungen einiger neueren Schriftsteller gegen den Begriff der Apologetik und ihre Behauptung von der Unwissenschaftlichkeit des Bestrebens, sie als eine besondere theologische Disziplin auszubilden, hinreichend zu widerlegen. Zu diesen gehört zuerst Rosenkranz, der in seiner Rezension der ersten Ausgabe meiner Apologetik [2]), und darauf in seiner Encyclopädie der theologischen Wissenschaften S. 365. sich in solcher Weise vernehmen läßt. In jener sucht der Rezensent darzuthun, daß die Begriffe Religion, Offenbarung, Heil, Belebung, Vollendung sämmtlich der Dogmatik angehören, und die ihnen zur Seite gestellten Erörterungen über die Religionen, Offenbarungen, Wirkungen des Christenthums anderen historischen Disziplinen, und wenn man auch sagen wolle, in der Apologetik trete dieser ganze Stoff durch Beziehung zu seinem Entgegengesetzten in einen besonderen in sich eigenthümlich zusammengehaltenen Cyclus: so sei auch dies ungenügend, um der Apologetik eine eigene Existenz zu sichern. Denn in keiner Wissenschaft könne das Negative entübrigt werden, und indem die Dogmatik sich elenchtisch

1) Wegen dieses Verhältnisses der Sache scheint uns die Trennung von Ursprung und Inhalt in von Drey Apologetik S. 21 zu weit, denn indem er den Beweis der Göttlichkeit des Ursprungs der Apologetik, den Beweis der Wahrheit den Disziplinen überläßt, welche den Inhalt des Christenthums darzustellen haben, kommt es doch auf einen den Inhalt noch nicht zu erkennen gebenden Ursprung hinaus, und Göttlichkeit und Wahrheit treten auf eine der Religion nicht angemessene Weise aus einander. Uns dagegen scheint der Begriff des thatsächlich-göttlichen Grundes auch die Wahrheit schon mit zu enthalten, womit denn nicht in Widerspruch tritt, daß die systematische Theologie diese Wahrheit unter dem Karakter der begrifflich entwickelten Idee erst ganz herausstellt.

2) Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik 1829, Nr. 109. 110.

verhalte, gebe sie allein schon den hinlänglichen Beweis der Wahrheit, wogegen die Apologetik immer nur Ansätze dazu mache, und sich in das Gebiet besonderer Disziplinen verlieren und, bei aller nothwendigen Fortdauer der Apologieen, nach und nach absterben müsse.

Daß der Stoff der in der Apologetik vorkommenden Entwickelungen sich auch in anderen Disziplinen und, bei mangelndem Interesse für die Wahrheit der christlichen Religion, nur in diesen finden werde, ist eine unleugbare Sache, doch nicht anders als der ganze Stoff der dogmatischen Gegenstände als Geschichte menschlicher Meinungen auch für den nichtchristlichen Gelehrten dasein wird. Daß aber die eigenthümliche Form, die die Apologetik diesem Stoffe zu geben vermag, nur in derjenigen Beziehung auf das Entgegengesetzte der darin enthaltenen Begriffe bestehe, welche in jeder Wissenschaft vorhanden ist, dies ist die ganz falsche Voraussetzung, die diesem Urtheile über den Begriff der Apologetik zum Grunde liegt. Nicht die metaphysisch-logische Beziehung auf die Negazion giebt den apologetischen Begriffen und Urtheilen ihre Zusammenhaltung, sondern die religiöse Beziehung auf die Wahrheit der christlichen Religion selbst als eines untheilbaren, weder blos idealen, noch blos empirischen Ganzen. Die wissenschaftliche Form der Erkennbarkeit dieser Wahrheit kann sich eben deshalb weder aus der empirischen Forschung, noch aus der spekulativen Entwickelung der Idee ergeben, Beides für sich genommen; und wenn die Dogmatik nicht selbst bloße Entwickelung einer allgemeinen Idee ist, also gerade wenn sie Entwickelung des Begriffs, d. i. des idealen Inhalts, der christlichen Religion ist, wird sie für den Punkt, wo sich dieser Inhalt als aus einer realen Thatsache hervorgehend darstellt, einen Beweis erfordern, der außerhalb der systematisch-dogmatischen Entwickelung liegt, d. h. sie wird eine wissenschaftliche Beweisführung für den Grund verlangen, oder, was dasselbe ist, die Apologetik voraussetzen. Gerade dafür spricht auch die Unmöglichkeit, die apologetischen Fragen anders mit der Dogmatik zu verknüpfen, als daß sie in den Pro-

legomenen vorkommen, ein zwar verfehltes, aber immer noch theologischeres Verfahren, als die Behauptung, die Begriffe von der Offenbarung, den Weissagungen u. s. w. müssen in dem dogmatischen System der christlichen Lehre vorkommen, da sie es vielmehr sind, auf denen, wie sie wesentlich nur der begriffliche Reflex von historischen Thatsachen sind, dieses System selbst ruht.

In seiner Encyclopädie a. a. O. sieht derselbe Verfasser die Apologetik an als ausgehend von der Partikularität der besonderen Gestaltung der Kirche, indem sie suche diese als in sich selbst wahr und vernünftig zu rechtfertigen. Aber alles Besondere treibe zum Allgemeinen hin, und so löse die Apologetik sammt der Polemik sich in die spekulative Theologie auf, während beide nur noch als verschiedene Seiten im praktischen Leben auftreten. Aber hier ist die Apologetik von vorn herein in einer Weise auf das Besondere der kirchlichen Gestaltung bezogen, wie es nie einem von denen in den Sinn gekommen ist, die sie als eine eigene theologische Disziplin geltend machen wollten, ihr Begriff, als der über und vor allem besonderen Kirchlichen sich auf das überall sich selbst gleiche Christliche hinrichtende, ist von Grund aus verkannt, und so war es denn freilich leicht, sie zudem noch mit der Apologie verwechselnd, ihr den Karakter einer Disziplin abzusprechen.

Ein anderer Gegner des Begriffs der Apologetik ist Tholuck im Literar. Anzeiger, 1831. St. 68. Er geht von der Bemerkung aus, daß die Apologetik, als vorzüglich äußere Fakta zusammenstellend und beweisend, nicht das Christenthum beweisen könne, da äußere Fakta theils, um beweisen zu können, eine gewisse Richtung des Blicks verlangen, die nur der religiöse Mensch habe, theils nur mit dem Inhalt verbunden die Wahrheit der christlichen Religion beweisen können; und da der Inhalt nur durch die anderen theologischen Wissenschaften dargestellt werde: so könne es keine andere Beweisführung für das Christenthum geben, als die Nothwendigkeit und Vernunftmäßigkeit dieser Wissenschaften, und die Apologetik sei also höchstens Re-

sultat oder auch Ergänzung der anderen Wissenschaften in Bezug auf das, was bei diesen übersehen worden. Abgesehen von diesem letzten das niedrigste Repertoriums- und Nachhülfegeschäft der Apologetik anweisenden Gedanken, beruht diese Argumentazion theils auf dem von Rosenkranz etwas spekulativer Ausgedruckten von dem vernunftmäßigen Selbstbeweis der übrigen theologischen Wissenschaften, theils auf einem doppelten Fehlschlusse. Denn wenn es sich nun blos als einen Fehler in der Behandlung der Apologetik zeigen sollte, blos historische Beweise aufzustellen: warum muß der Begriff der Apologetik aufgegeben werden? Und wenn die religiöse Richtung des Blicks bei den den Inhalt darstellenden theologischen Disziplinen gerade eben so nothwendig ist, um religiöse Überzeugung zu bewirken, als bei der Apologetik: warum sollte diese nicht als die die anderen erst begründende Disziplin aufgestellt werden, und warum sollte ihr Begriff untergehen, weil Einige unberechtigter Weise sich das theologische Studium überhaupt als unmittelbar die Überzeugung von der Wahrheit des Christenthums hervorbringend denken? Dies kann das gesammte Studium als Wissenschaft gerade eben so wenig als die Apologetik; solange aber das theologische Studium als solches einer prinzipiellen Fundamentirung bedarf, wird die Apologetik sich wohl bedanken, diese ehrenvolle Aufgabe mit der, man sieht nicht wozu nöthigen, resultatmäßigen Zusammenfassung aller anderen theologischen Disziplinen zu vertauschen [1]).

Bedeutender scheint der Angriff auf den Begriff der Apologetik zu sein, der sich in einer Rezension von Drey's Apologetik in Tholuck's Literar. Anz. 1839. Nr. 62. u. f. findet, herrührend vom Repetenten Palmer zu Tübingen. Die Hauptgründe, mit denen der Rezensent beweisen zu können meint, daß die Apologetik sich nur auf dem Standpunkte des älteren Supernaturalismus (d. h. in dem Sinne des Verfassers gar nicht) halten könne, sind diese. Das, was die Gegner des Christenthums angreifen, seien doch immer gewisse Punkte des in der Dogmatik

1) Vgl. die in der Hauptsache treffende Widerlegung der Tholuckischen Einwürfe in v. Drey Apologetik S. 19—24.

zu behandelnden Stoffes, darum könne die Apologetik, als Wiſſenſchaft der Widerlegung der Gegner, auch nur mit der Dogmatik zuſammenfallen. Der Zweck der Apologetik könne doch nur ſein, dem Inhalte der Dogmatik eine Baſis zu geben, aber dieſe Baſis liege in der Lehre ſelbſt. So laſſe ſich ohne das Dogma von der Trinität, vom Gottmenſchen u. ſ. w. gar nichts von Offenbarung, Wunder u. ſ. w. ausſagen, zum deutlichen Beweiſe, daß die Dogmatik, die jene Dogmen entwickele, der Apologetik vorangehe.

Das Eigenthümliche dieſes Rezenſenten, wodurch er die Einwürfe ſeiner Vorgänger weiter führt, beſteht nur darin, daß er einzelne Dogmen nennt, aus welchen, nach ſeiner Meinung, die Wahrheit des Chriſtenthums als Offenbarung und Thatſache allein begriffen werden könne, wie er denn namentlich darauf zurückkommt, „die Offenbarung ſei die Bethätigung der Trinität.“ Nun könnte man ihm im Allgemeinen zugeben, daß die dogmatiſche Erkenntniß erſt das Verſtändniß der Offenbarungsthatſachen vollende, wie jeder über den Zuſammenhang der apologetiſchen und der dogmatiſchen Theologie Orientirte unbedenklich anerkennen wird, daß dieſelben auf einander wirken und mit einander fortſchreiten. Aber der Rez. will mehr als das, er will, wie ſeine Vorgänger, die Auflöſung und Abſchaffung der Apologetik, und gerade hier läßt er ſich, wie es ſcheint, auf denſelben Begriffsverwechſelungen betreffen, durch die auch jene irre geleitet wurden. Er will Begriffe zum Verſtändniſſe des Thatſächlichen: der wahre Apologetiker will ſie auch. Er hat auch völlig Recht, daß dieſe Begriffe aus der Sache ſelbſt, aus dem Weſen des Chriſtenthums müſſen genommen werden; auch wir nehmen keine theologiſchen Begriffe an, als die aus jenem Weſen geſchöpft ſind. Aber folgt nun daraus, daß jene Begriffe Dogmen ſein müſſen, d. h. einzelne Elemente der Dogmatik? Was iſt ein Dogma? Ein auf dem Grunde des chriſtlichen Glaubens, vermittelſt der erkennenden Gemeinthätigkeit der Kirche, ſich erzeugender Lehrſatz von dem Inhalte des Glaubens; und die Wiſſenſchaft von dem Zuſammenhange dieſer Lehrſätze iſt die

Dogmatik. Schon für das allgemein-christliche, um so mehr für das theologische Bedürfniß muß es aber auch Begriffe geben von der Wahrheit des thatsächlichen Grundes des Glaubens. Sind diese auch Dogmen? Keineswegs, denn sie erzeugen sich nicht aus dem idealen Bewußtsein des Geglaubten, sondern aus der Reflexion auf den Grund des Glaubens. So tief der Glaube auch auf rein-religiöse Weise im Gemüthe gegründet sein mag: so entsteht doch hier dem Denkenden nothwendig eine relative Trennung zwischen dem empirischen und idealen Elemente dieses Grundes, und die zuerst allgemein-religiöse, sodann theologische Erfassung des Verhältnisses zwischen dem Idealen und Empirischen im Grunde des Glaubens giebt diejenigen Begriffe, die der Apologetik eigenthümlich sind, und die allerdings das Ganze in ihr durchherrschen müssen. Sie stammen aus dem Christenthum, weil ohne den christlichen Glauben gar kein Interesse für das Verständniß des Glaubensgrundes, kein Vertrauen auf die Göttlichkeit desselben wäre. Sie machen Anspruch auf strenge Wissenschaftlichkeit, weil sie von der Einstimmigkeit ihres Inhalts mit dem höchsten menschlichen Denken ausgehen. Aber sie sind keine Dogmen, weil die Dogmen nur das im kirchlichen Gemeinbewußtsein vorhandene offenbarte ewige Sein Gottes im Verhältnisse zu uns ausdrucken. In den Dogmen ist nicht etwa ein Ideales blos im Verhältnisse zu einem Realen, sondern im Dogma ist das göttliche Leben schlechthin geeinigt mit dem real-menschlichen in Christus. Der Inhalt ist also hier die schon mit der Geschichte als Eins erkannte Idee; und gerade dies giebt den Dogmen Anspruch auf eine spekulative Behandlung. Die Begriffe in der Apologetik wollen diese Vermittelung zwischen etwas Äußerem und Innerem, etwas Geschichtlichem und Idealem, erst vollziehen, da sich Beides zunächst in seiner relativen Sonderung dem auf den Grund Reflektirenden zu erkennen giebt. Zu dem Ende dürfen sie das Dogma als solches nicht anticipiren, denn dadurch würden sie nicht den Grund verständlich machen, sondern vielmehr, den Grund unverständlich lassend, ihn begrifflich noch nicht habend, von dem Gedanken

ausgehen, der Inhalt der Dogmen sei nur Idee, da gerade durch das apologetische Verständniß des Grundes erst klar gemacht werden muß, jener Inhalt sei das über der Idee und Geschichte erhabene göttliche Sein, Wesen und Leben selbst. Und so giebt sich zu erkennen, daß die Erklärung der Thatsachen des Christenthums durch die Dogmen doch ingeheim auf einem Nichtanerkennen des schlechthin göttlichen Inhalts des Glaubens, d. h. auf der Meinung, die Idee allein sei der Inhalt des Christenthums, beruht, also auf religiösem Idealismus. Es bleibt dabei gewiß, daß, so wie die Begriffe, welche in der Apologetik zu Tage kommen, im gemein-christlichen Bewußtsein sich mit den Lehren, die die Dogmatik auseinanderzusetzen hat, fast als gleichartig zusammenreihen und so auch im Katechismus vorkommen (obwohl auch da richtig nur als Einleitung): so muß auch in der Vollendung des wissenschaftlichen Erkennens die innige Durchdringung der apologetischen Begriffe und der dogmatischen Lehren zu Stande kommen. Aber davon ist nicht die Rede, sondern ob vor dieser Vollendung und zum Zwecke derselben die Apologetik abgesondert bestehen soll; und dies ist es, was mir, gerade durch den Widerspruch, völlig klar hervorzutreten scheint [1]).

Die Abhandlung von Lechler über den Begriff der Apologetik [2]) behandelt weniger den Begriff der Apologetik, als Stoff und Methode derselben, indem sie diese Gegenstände durch eine abwechselnde Beziehung auf die bisherigen apologetischen Leistungen, auch in der Form der Apologie, und auf ihre apologetische Bedeutung an sich zu beleuchten sucht. Der Verfasser stellt mehre ganz das Materielle einzelner apologetischer Begriffe

1) Der Verf. der Rezension glaubt seine Ansicht durch die Frage zu stützen, woher denn die Apologetik den Begriff der Schöpfung habe, wenn nicht aus der Dogmatik. Ich antworte: sie hat ihn gar nicht, oder doch so eingewickelt in den der Offenbarung, daß gerade aus diesem Beispiel erhellt, wie die Apologetik nicht auf die Dogmatik, sondern umgekehrt diese auf jene gebaut werden muß. Denn Gott muß erst sich geoffenbart haben, ehe wir von ihm als Schöpfer lehren können.

2) Studien und Kritiken, 1838. 3. Heft. S. 596 u. f.

betreffende Ansichten auf, welche wir erst später zu prüfen veranlaßt sein werden. Den Begriff der Apologetik in ihrem Unterschiede von der Dogmatik erkennt der Verfasser an, als den des Erweises der christlichen Religion als der absoluten Religion. Dies kann nichts Anderes ausdrucken wollen, als was wir unter Begreifung des göttlich-thatsächlichen Grundes der christlichen Religion verstehen; und möchte sich die Bemerkung des Verfassers (S. 598), daß die Apologetik als die Wissenschaft der Begründung des Christenthums nichts Eigenthümliches habe, da jede Wissenschaft ihren Inhalt zu begründen habe, nicht als haltbar zu erkennen geben, da hier der Unterschied eintritt, daß die Apologetik ja nicht das Christenthum überhaupt zum Gegenstande hat, nicht Wissenschaft der christlichen Religion überhaupt ist, sondern Wissenschaft vom Grunde derselben, wo denn das wissenschaftliche Begreifen desselben, als das Begründen des theologischen Karakters der übrigen theologischen Disziplinen, ohne Zweifel einen ganz anderen Karakter als das Begründen des Inhalts einer jeden Wissenschaft durch sich selbst hat. Wie nun dieser Verfasser unter Prüfung der verschiedenen Elemente des apologetischen Inhalts am Ende lediglich das Hinstreben der vorchristlichen Religionen zu dem Inhalte der christlichen als Beweis gelten läßt: dies berührt nicht mehr den Begriff der Apologetik, sondern Stoff und Behandlung des Stoffs, und muß, wofern darin einem oder dem anderen der apologetischen Momente Unrecht gethan sein, und dies auch bei ihm auf eine gewisse Vernachlässigung des göttlichen Grundes der christlichen Religion hinweisen sollte, an einer anderen Stelle seine Erledigung finden. Dasselbe ist der Fall mit der, wie ich glaube, nicht völlig richtigen Beschränkung der Aufgabe der Apologetik auf den Erweis des Christenthums als göttlicher Offenbarung in Drey's Apologetik.

Somit wären wir denn, unter Besprechung der dagegen gemachten Einwürfe, zu dem um so festeren Resultate gelangt, daß die Apologetik eine dem encyclopädischen Umfange der Theologie wesentlich angehörige, durch keine andere zu ersetzende, und

keineswegs nach der Weiſſagung von Roſenkranz (Wiſſenſch. Jahrb. a. a. O. S. 882) ihrem Abſterben, ſondern vielmehr, unter Vorausſetzung chriſtlich-wiſſenſchaftlicher Lebendigkeit, ihrem ferneren Aufblühen in den verſchiedenſten Weiſen ihrer Behandlung, die ihr Begriff verträgt, entgegengehende Diſziplin ſei. Vielleicht könnte es ſcheinen, daß wir bei der Vertheidigung des Begriffs der Apologetik zu lange verweilt ſeien. Allein denen wird es nicht ſo vorkommen, welche theils die Nothwendigkeit für jede Wiſſenſchaft, bei dem Beginn ihrer Entwickelung um ihr Daſein zu kämpfen, beachten, theils das Merkwürdige und gewiß nicht in jeder Hinſicht Erfreuliche erwägen, daß in einer Zeit, welche ſich eines erneuerten theologiſchen Sinnes und Bewußtſeins rühmt und rühmen darf, die Möglichkeit einer eigenen Wiſſenſchaft von der Vertheidigung und Begründung des Chriſtenthums von verſchiedenen Seiten beſtritten wird. Dieſe auffallende Richtung, bei der wir noch einen Augenblick ſtehen bleiben, ſtellt ſich im Allgemeinen als das Beſtreben dar, die Dogmatik zu bereichern und vollkommen geltend zu machen. Aber warum ſollte die Dogmatik, fragen wir, verlieren, wenn es vor ihr und außerhalb ihrer eine Apologetik giebt? Vielleicht erklärt ſich dieſer für Viele entſtehende Schein daraus, daß die Dogmatik durch Einigung des ſpekulativen und religiöſen Elements ſo wie durch ſyſtematiſche Form das Bedürfniß des höchſten Erkennens vollſtändig und allein befriedigen zu können ſcheint, und es für die, welche dieſes Erkennens ſchlechthin fähig zu ſein glauben, etwas Verletzendes, Herabwürdigendes zu haben ſcheint, vor und neben der Dogmatik noch das Gebiet der Apologetik anerkennen zu müſſen, in dem, wie ſich auf den erſten Blick ergiebt, keine völlige Gleichartigkeit und Kontinuität der Gegenſtände vorhanden, noch eine ſtreng-ſyſtematiſche Form der Behandlung möglich iſt. Aber gerade hier, wo die höchſte Berechtigung, die Apologetik zu verwerfen, zu liegen ſcheint, iſt auch die entſcheidende Zerſtörung dieſes Scheins möglich. Denn wenn das höchſte Erkennen in der Form der Dogmatik nur deshalb das höchſte iſt, weil es ſeinen Gegenſtand, die Eini-

gung Gottes mit der menſchlichen Natur in der Perſon Jeſu Chriſti zur Erlöſung der Menſchen von der Sünde, nur feſtzuhalten vermag durch die fortwährende Zurückwerfung auf den hiſtoriſch-realen Grund göttlicher Thatſachen, aus welchem es Gott gefallen hat, die chriſtliche Religion nicht nur entſtehen, ſondern auch auf welchem immerfort ſtehen zu laſſen; wenn dies der Natur des religiöſen Beſtandtheils alles Erkennens gemäß iſt: dann iſt gerade die Zurückwerfung der Dogmatik auf die Apologetik das, was das dogmatiſche Erkennen (welches freilich gewiß auch ein ſpekulatives ſein muß) von dem irreligiöſen oder nicht religiöſen Erkennen unterſcheidet, als welches kein Entſtehen ſeiner ſelbſt aus einer freien Anerkennung göttlich-herablaſſender Thatſachen zugeben will, ſondern aus ſich ſelbſt, oder durch eine Religioſität, die an ſich Eins iſt mit der Spekulazion, ſehen will. Von dieſem Standpunkte aus wäre die Anerkennung oder Nichtanerkennung des Rechts der Apologetik, dazuſein, nicht viel weniger als der Wendepunkt in der heutigen Theologie, auf welchem ſie ſich entweder zu einem fortwährend auf göttlichen Thatſachen beruhenden Erkennen, oder dazu entſchließen muß, ihren Karakter als Theologie aufzugeben und in Philoſophie und vereinzeltes gelehrtes Wiſſen ſich aufzulöſen. Dies führt zu dem Dilemma: Entweder alles wiſſenſchaftliche Wiſſen iſt eine Kombinazion (oder, wenn man lieber will, eine Zuſammenſchauung) von mehr Thatſächlichem und mehr Idealem, und dann muß auch die erſte Diſziplin der Theologie vorzugsweiſe dieſes Kombinatoriſche an ſich tragen; oder alles menſchliche Erkennen iſt nichts Anderes, als die Entwickelung der Vernunft aus ſich ſelbſt, ohne Bezug auf Thatſachen, dann giebt es aber nicht nur keine Theologie, ſondern auch keinen chriſtlichen Glauben und keine chriſtliche Kirche mehr.

2.

Apologetik und Apologie der christlichen Religion verhalten sich wie Theorie und Praxis, ohne daß deshalb die erstere ein Theil der praktischen Theologie würde.

Die Apologie ging der Apologetik voran, dies liegt in der Natur der Sache, und die Geschichte zeigt es. Auch gränzen diejenigen Apologieen, die gleichsam mehr mit Gelehrten zu sprechen scheinen, so nahe an diejenigen Apologetiken, welche auf die Einwürfe und Zweifel der Nichtgläubigen etwas zuviel Rücksicht nehmen, daß man wohl versucht sein könnte, nur einen graduellen, nicht einen spezifischen Unterschied zwischen beiden anzunehmen. Allein dies wäre irrig, denn immer bleibt der sehr bestimmte Unterschied zwischen dem Theoretischen und dem Praktischen. Die Apologetik ist auf Anschauung des Christenthums gerichtet, unter Voraussetzung beides des Glaubens an dasselbe und des wissenschaftlichen Bedürfnisses; die Apologie geht aus auf Widerlegung der Zweifel und Einwürfe von Seiten der Nichtglaubenden oder Glaubenden, insofern sie noch nicht glauben. Absolut ist dieser Unterschied nicht, weil manche Zweifel gerade auf wissenschaftlichem Boden entstehen und auch nur auf diesem widerlegt werden können, und weil innerhalb des apologetischen Studiums selbst gewisse Zweifel entstehen, denen die Apologetik dann gleichsam als Apologie entgegentritt. Dennoch ist der Unterschied so klar und sicher, als überhaupt der des zur Wissenschaft werdenden Erkennens und der zum Handeln werdenden Liebe im Christenthume. In jedem Zeitalter der Kirche also, wo das Handeln derselben sich bestimmter an wissenschaftliche und theologische Resultate anlehnt, wird auch die Apologie ihre Vertheidigungswaffen aus der Apologetik hernehmen, ähnlich wie die Bestreitung einzelner historisch gewordener Irrthümer innerhalb der Kirche sich an eine wissenschaftliche Polemik anlehnen muß. In dieser Hinsicht kann man also sagen, die Apologetik sei die Theorie der Apologie, insofern man unter dieser die

Vertheidigung des Chriſtenthums im weiteſten Sinne gegen jeden aus der natürlichen Schwäche, dem Widerſpruchsgeiſte, den wiſſenſchaftlichen Gegenſätzen hervorgehenden Einwurf verſteht, denn am Ende ſind es ſolche Einwürfe mit ihrer weiter treibenden und entwickelnden Kraft, denen die geſammte Theologie ihr Daſein verdankt. Aber daraus folgt keineswegs, wie Einige gemeint haben, daß die Apologetik, in dieſes Verhältniß zur Apologie geſtellt, ein Theil der praktiſchen Theologie werden würde; und diejenigen, welche, wie Tholuck und Palmer, ſie nur nach der Exegeſe und Dogmatik zulaſſen wollen, können ſie im Grunde nur auffaſſen als eine Anleitung für den praktiſchen Theologen, das Chriſtenthum in ſeinem Kreiſe zu vertheidigen. Dies iſt irrig, weil die wahre Apologie gar nicht vorzugsweiſe Sache des Klerikers iſt, ſondern Sache des Chriſten, der Chriſtenheit, der ganzen Kirche. Praktiſche Theologie kann aber nur das ſein, wodurch der Kirchenbeamte als ſolcher wiſſenſchaftlich angeleitet wird, in der Kirche und auf die Kirche zu wirken. Dazu gehört nun die Apologie nicht, denn ſie wirkt auf ſolche, die außerhalb der Kirche ſtehen und inſofern ſie außerhalb derſelben ſtehen. Dieſe Thätigkeit iſt in ihren beſchränkteſten wie in ihren ausgebildetſten Formen etwas nicht Klerikaliſches, ſondern frei Chriſtliches, ſie iſt der den Glauben an die chriſtliche Religion und die Liebe zu den Seelen der Zweifler und Ungläubigen in einer höchſt lebendigen Beziehung vereinigende Akt des chriſtlichen Lebens, welcher eigentlich durch alle Berührung der Kirche mit der Welt hindurchgeht, vom Geſpräche zweier Freunde, von denen der eine glaubt und der andere nicht glaubt, bis zu der Tendenz aller chriſtlichen Literatur gegenüber der dem Unglauben dienſtbaren Pſeudophiloſophie. Und eben weil die ächte Apologie zu groß iſt, um unter die Gegenſtände des klerikaliſchen Wirkens als ſolchen zu gehören: hört die Apologetik dadurch, daß ſie Theorie der Apologie iſt, nicht auf, zur philoſophiſchen Theologie zu gehören, und das geſammte Studium zu eröffnen.

3.

Die Quellen der Apologetik liegen in derjenigen Aufeinanderbeziehung der Philosophie und Geschichte, welche durch das christliche Glaubensleben zu bewirken ist.

Philosophie wird wesentlich sein zur Erzeugung der Apologetik, denn da diese eine wissenschaftliche Erfassung des Grundes der christlichen Religion sein soll: so muß sie sich auch an diejenige Wissenschaft anlehnen, welche durch richtig entwickelte allgemeine Begriffe das Verhältniß von Denken und Sein, Gott und Welt, Geist und Natur, und somit den wesentlichen Grund aller geistig-natürlichen Erscheinungen zu erkennen trachtet. Da wir das dem Sinnlichen und Einzelnen zum Grunde liegende nicht ohne allgemeine Ideen und Begriffe erkennen können: so werden diese auch zur wissenschaftlichen Auffassung des Christenthums wesentlich sein, und dies Verhältniß wird dadurch nicht geändert, daß die Philosophie als eigentliche Wissenschaft nicht eine allgemein-gültige strenge Form hat, denn den nachtheiligen Einfluß davon theilt die Apologetik mit allen anderen Wissenschaften, und es wird gerade auf diesem die Theologie eröffnenden Gebiete möglich sein, die formalen Unvollkommenheiten der Philosophie durch die eigenthümliche Form einer gemischten Wissenschaft einigermaaßen gut zu machen. Da aber das Wesen und die Grundwahrheit eines realen Lebens, wie auch das Christenthum ist, nie allein a priori zu erkennen ist, sondern zugleich durch Erfahrung: so ist auch die Geschichte als die zweite Hauptquelle der Apologetik anzusehen, und zwar in allen denjenigen Thatsachen, die irgendwie auf das eigenthümliche Wesen des Christenthums zurückschließen lassen. Aus der Geschichte als solcher könnte aber nie das Wesen des Christenthums erkannt werden, wenn sie nicht kombinirt würde mit der Philosophie. Diese Kombinazion selbst nun kann nicht eine bloße Nebeneinanderstellung philosophischer Ideen und historischer Thatsachen sein, denn hieraus könnte wohl ein Aggregat von Bemerkungen, aber nicht

eine Wissenschaft hervorgehen. Das Prinzip dieser Kombinazion ist also die Hauptsache bei der Quellenschöpfung der Apologetik, und dieses muß derselbe Sinn sein, welcher zur Auffassung des Christenthums überhaupt fähig macht, oder der Glaube. Der Glaube an das Christenthum als religiöses Licht muß also eine solche Beziehung des spekulativen Denkens und der Geschichte auf einander bewirken, daß beide beitragen, das Wesen und den Grund des Christenthums in ein wissenschaftlich-theologisches Licht zu stellen. Ist der Glaube vor der Wissenschaft und Theologie schon da, so kann er auch zu der Erzeugung derselben angewandt werden; und da er an sich nur das Theilhaben an dem Lichte der wahren Religion ist: so kann er auch nichts Irriges in die Wissenschaft bringen. Das Irrige, was sich ihm anhängen könnte, wird gerade unter der wissenschaftlichen Thätigkeit abgewehrt werden, so daß die Mitwirkung des Glaubenslichts, oder die Richtung, die der Glaube unserem Blicke giebt, als völlig rechtmäßig, ja als unerlaßlich nothwendig erscheint. Eine Apologetik, die ohne Glauben anfinge, um vielleicht mit Glauben zu enden, würde auch im günstigsten Falle nie eine Wissenschaft sein können, denn sie entbehrte des einzigen Mittels, wodurch die abgerissenen Beobachtungen und Anschauungen über Religion und Christenthum zu einem Ganzen von wissenschaftlicher Erkenntniß und theologischer Überzeugung zu gestalten wären [1]).

---

1) Es ist nicht leicht zu begreifen, wie Drey (Apologetik S. 28) diese meine Forderung des Glaubens oder des christlichen Prinzips ausdrücklich bestreiten kann, indem er sagt: „diese Elemente bedürfen aber nicht, wie Sack glaubt, einer Vermittelung durch ein Drittes, etwa den Glauben." Ist denn in Bezug auf die Eröffnung der Theologie der Glaube etwas, was man durch ein „etwas" als Eines unter vielem anderen Möglichen bezeichnen dürfte? Der Verfasser sagt, das Verhältniß von Philosophie und Geschichte „oder auch Religion und Geschichte" sei an sich schon ein sehr eng verbundenes. Nun gehört aber zu den Quellen nur das erstere Verhältniß, nicht das von Religion und Geschichte, denn die Religion soll ja eben erst wissenschaftlich gefunden werden. Sei aber das Verhältniß von Philosophie und Geschichte noch so sehr an sich ein eng verbundnes: so fragt es sich immer noch, wodurch es sich zur Theologie und namentlich Apologetik gestalte, und es ist nicht einzusehen, wie dies anders als durch den Glau-

4.

Die Form der christlichen Apologetik ist die eines allgemeinen Theils, welcher die Zusammenstimmung des Christenthums mit dem allgemein-menschlichen Wesen darthut, und eines besonderen Theils, welcher die im Christenthume enthaltene Verwirklichung der religiösen Ideen auseinandersetzt.

Die schwierige Aufgabe, eine klare und zusammenhängende Anordnung des apologetischen Stoffs zu geben, hat am meisten die wissenschaftliche Bedeutung der Apologetik geschwächt. Daher kam es, daß die meisten Apologetiken mehr den Karakter von Apologieen annahmen, indem sie der Zusammenfassung des Einzelnen unter allgemeinere Grundsätze entbehrten. Zu allgemein und in sich selbst unapologetisch war die lange bestehende Eintheilung in innere und äußere Beweise, nach welchen man unter den ersten die Übereinstimmung des Christenthums mit Natur und Vernunft, unter der zweiten Klasse die außerordentlichen und wunderbaren Thatsachen, die das Christenthum begleiteten, verstand. Diese Eintheilung muß nothwendig dem apologetischen Zwecke schaden; denn indem in dem ersten Theile das eigenthümliche Wesen des Christenthums gar nicht berührt werden kann, entsteht der Schein, als sei jene Übereinstimmung des Christenthums das Höchste in demselben, wobei das Menschliche zum Maaßstabe des Göttlichen genommen wird. Indem aber äußere Thatsachen für sich als beweisend angesehen werden, wird die Ansicht befördert, daß das Eigenthümliche des Christenthums

---

den in seiner Beziehung auf das wissenschaftliche Wissen geschehen könne. Der Verfasser sagt: „die wahre Auffassung der Geschichte sei die Erkenntniß der Ideen in ihrer Verwirklichung.“ Was ist aber wahre Auffassung der Geschichte in religiöser Beziehung, als der Glaube? Allein der Verfasser spricht vom Glauben, als welchen „die Apologetik erzeugen soll.“ Hierin aber weichen wir bestimmt von ihm ab, da die Apologetik, nach unserer Ansicht, dies nie vermag, sondern nur den anderswie erzeugten über sich selbst verständigen.

wohl nur in dem äußerlich Geſchichtlichen beſtehen möchte, und während dieſe herabſetzende Anſicht des Chriſtenthums ſich nur künſtlich mit jener erſten verbinden läßt, iſt durch dieſe Eintheilung der Trennung in eine razionaliſtiſche und ſupernaturaliſtiſche Anſicht ein geheimer Vorſchub gethan, da es doch gerade die Aufgabe der Apologetik iſt, unwahre Gegenſätze durch theologiſche Grundbegriffe zu beſeitigen. Die in mehren neueren Schriften ſich findende Voranſtellung einer Kritik der Offenbarung [1]), d. h. ſolcher Grundſätze, nach welchen die Wahrheit und Wirklichkeit einer göttlichen Offenbarung beurtheilt werden müſſe, worauf dann das Einzelne in der Übereinſtimmung mit jenen Kriterien gezeigt wird, beruht auf dem richtigen Gedanken, daß es zuerſt eine Anknüpfung des apologetiſchen Erkennens an allgemein zugeſtandene philoſophiſche Grundſätze geben müſſe. Aber theils erſcheint dies ſolange ungenügend, als jene Kritik ſich als eine allgemein-philoſophiſche darſtellt, die ſelbſt nicht ſchon aus einer vorläufigen und ſich ſodann rechtfertigenden Einigung des chriſtlichen Prinzips mit dem wiſſenſchaftlichen Denken hervorgegangen iſt, theils iſt die ausſchließliche Beziehung dieſes erſten Theils auf die Offenbarung etwas Unberechtigtes, weil darin ohne Grund vorausgeſetzt wird, der ganze Grundkarakter des Chriſtenthums ſei nur der der Offenbarung, welcher Begriff eben nur einer von den in dem Grundweſen des Chriſtenthums enthaltnen iſt, nicht das Ganze. Dies Letzte ſcheint mir auch gegen die Anordnung der Dreyſchen Apologetik [2]) geſagt werden zu müſſen, der als erſten Theil derſelben die Philoſophie der Offenbarung angiebt. Zwar iſt durch die Art, wie der Verfaſſer hier den Begriff der Philoſophie der Offenbarung faßt, dafür geſorgt, daß die allgemeine Beziehung auf die Grundwahrheit des Chriſtenthums von vorn herein mehr hervortrete, doch iſt auch hier die Vorausſetzung, mit der Theorie der Offenbarung ſei der ganze ſpekulative Inhalt der Apologetik umfaßt, eine willkührliche, und nicht einmal ganz durchgeführte, da der Verfaſſer ſich doch genö-

1) Wie in Stein's Apologetik S. 12.

2) Vergl. Einleit. §. 6—9 und §. 13.

thigt sieht, den Begriff Religion vorher zu erläutern (S. 79 — 119).

Uns scheint es zweckmäßiger, die Apologetik einfach in die allgemeine und besondere einzutheilen [1]). Die erste hat die Aufgabe, den göttlichen Grund der christlichen Religion in derjenigen Allgemeinheit zu fassen, durch welche er sich dem sich selbst gleichen Wesen der Menschheit gleichartig und mit demselben einstimmig, obwohl deshalb nicht identisch, zeigt. Dies ist zur Nachweisung der Fähigkeit des Christenthums, allgemeine und einzige Religion der Menschheit zu sein, wesentlich, und ohne eine solche Darstellung würden die christlichen Begriffe keiner Anknüpfung an das allgemein-menschliche Bewußtsein fähig sein. Aber hierin kann nicht das ganze Verständniß des göttlichen Grundes des Christenthums gegeben sein, sondern es muß nun auch das heraustreten, vermöge dessen es ein neues und göttliches Thatsächliches innerhalb der Menschheit zu gründen und, aus seinem Grunde, herauszustellen vermag, in welchem sich die in der Menschheit angelegten religiösen Ideen realisiren. Dies ist die Aufgabe des besonderen Theils der Apologetik, in welchem die dem Christenthume wesentlichen Thatsachen in ihrem Hervorgegangensein aus dem göttlichen Grunde der wahren Religion und als Verwirklichungen der religiösen Ideen und als Befriedigungen der religiösen Bedürfnisse erscheinen. Der allgemeine und der besondere Theil stehen in der innigsten Wechselbeziehung dadurch, daß sie gemeinschaftlich den über dem menschlich Idealen so wie über dem empirisch Realen erhabenen göttlich-thatsächlichen Grund des Christenthums zum Gegenstande haben; und als solcher ist dieser Grund vorausgesetzt schon durch das

1) Ich kann mich, ungeachtet der Bemerkungen von Dr. Lücke in der Rezension meiner Polemik (Studien und Kritiken 1839. 1. Heft. S. 253.) nicht überzeugen, daß dieser Ausdruck etwas Anderes besage als der: Allgemeiner Theil, besonderer Theil. Denn in einem anderen Sinne kann es, wie mir scheint, gar keine besondere Apologetik geben, da z. B. die Rechtfertigung einer besonderen Kirchenpartei ihren Prinzipien nach in der Apologetik nach ihren beiden Theilen wurzeln muß, an sich selbst aber immer Apologie sein wird.

theologiſche Prinzip an ſich. Der allgemeine Theil liefert den Beweis, daß das Chriſtenthum mit dem Menſchlichen ſich wahrhaft und ganz zu einigen fähig ſei, und dies kann es, wegen des wirklichen Zuſtandes der Menſchheit in religiöſer Hinſicht, nur deshalb, weil es göttlich iſt. Der beſondere Theil zeigt, daß das Thatſächliche des Chriſtenthums, indem es zeitlich und geſchichtlich erſcheint, doch aus wahrhaft göttlichem und ewigem Grunde hervorgegangen iſt, und dadurch erweiſt ſich, daß es Religion im vollkommenen, realen Sinne des Worts iſt. Der allgemeine Theil zeigt den Grund des Chriſtenthums in ſeiner Übereinſtimmung mit den allgemeinen Formen des menſchlichen Daſeins; der beſondere zeigt die urſprünglich-hiſtoriſche Form des Chriſtenthums in ihrem Hervorgegangenſein aus göttlichem Grunde.

Eben hieraus ergiebt ſich auch, daß der allgemeine Theil nicht blos religionsphiloſophiſche Einleitung ſein darf, wie er häufig fehlerhaft behandelt wird, ſondern der apologetiſch-theologiſche Karakter desſelben liegt darin, daß die Spekulazion und Reflexion auf das menſchliche Weſen hier ſchon beſtimmt iſt durch das chriſtlich-theologiſche Prinzip. Eben ſo folgt, daß der zweite Theil nicht das empiriſch Hiſtoriſche als ſolches behandelt, ſondern von dem Grundgedanken geleitet wird, ein gewiſſes empiriſch Hiſtoriſches laſſe ſich als ein Gewächs aus dem göttlichen Grunde der Religion erweiſen. Auf dieſe Weiſe wird auch der Unterſchied klar werden, der zwiſchen unſerer Eintheilung und der gewöhnlichen älteren in innere und äußere Beweiſe beſteht. Jene ſogenannten inneren Beweiſe ſind in der Regel nur abſtrakte Begriffe, deren Ausgangspunkt ein entweder nichtreligiöſer metaphyſiſcher oder ein ſubjektiv-willkührlicher iſt. Dieſe Begriffe können und wollen nie realiſirt werden in der Menſchheit, ſondern ſie machen Anſpruch auf ein für ſich beſtehendes richterliches Anſehn der abſtrakten (vom Wirklichen ſich trennenden) Vernunft über alle, auch die chriſtlich-religiöſen Thatſachen, und ihre ganze apologetiſche Bedeutung reduzirt ſich auf die „Übereinſtimmung" vorzüglich der Lehren des Chriſtenthums mit ih-

3.

Die Quellen der Apologetik liegen in derjenigen Aufeinanderbeziehung der Philosophie und Geschichte, welche durch das christliche Glaubensleben zu bewirken ist.

Philosophie wird wesentlich sein zur Erzeugung der Apologetik, denn da diese eine wissenschaftliche Erfassung des Grundes der christlichen Religion sein soll: so muß sie sich auch an diejenige Wissenschaft anlehnen, welche durch richtig entwickelte allgemeine Begriffe das Verhältniß von Denken und Sein, Gott und Welt, Geist und Natur, und somit den wesentlichen Grund aller geistig-natürlichen Erscheinungen zu erkennen trachtet. Da wir das dem Sinnlichen und Einzelnen zum Grunde liegende nicht ohne allgemeine Ideen und Begriffe erkennen können: so werden diese auch zur wissenschaftlichen Auffassung des Christenthums wesentlich sein, und dies Verhältniß wird dadurch nicht geändert, daß die Philosophie als eigentliche Wissenschaft nicht eine allgemein-gültige strenge Form hat, denn den nachtheiligen Einfluß davon theilt die Apologetik mit allen anderen Wissenschaften, und es wird gerade auf diesem die Theologie eröffnenden Gebiete möglich sein, die formalen Unvollkommenheiten der Philosophie durch die eigenthümliche Form einer gemischten Wissenschaft einigermaaßen gut zu machen. Da aber das Wesen und die Grundwahrheit eines realen Lebens, wie auch das Christenthum ist, nie allein a priori zu erkennen ist, sondern zugleich durch Erfahrung: so ist auch die Geschichte als die zweite Hauptquelle der Apologetik anzusehen, und zwar in allen denjenigen Thatsachen, die irgendwie auf das eigenthümliche Wesen des Christenthums zurückschließen lassen. Aus der Geschichte als solcher könnte aber nie das Wesen des Christenthums erkannt werden, wenn sie nicht kombinirt würde mit der Philosophie. Diese Kombinazion selbst nun kann nicht eine bloße Nebeneinanderstellung philosophischer Ideen und historischer Thatsachen sein, denn hieraus könnte wohl ein Aggregat von Bemerkungen, aber nicht

eine Wiſſenſchaft hervorgehen. Das Prinzip dieſer Kombinazion iſt alſo die Hauptſache bei der Quellenſchöpfung der Apologetik, und dieſes muß derſelbe Sinn ſein, welcher zur Auffaſſung des Chriſtenthums überhaupt fähig macht, oder der Glaube. Der Glaube an das Chriſtenthum als religiöſes Licht muß alſo eine ſolche Beziehung des ſpekulativen Denkens und der Geſchichte auf einander bewirken, daß beide beitragen, das Weſen und den Grund des Chriſtenthums in ein wiſſenſchaftlich-theologiſches Licht zu ſtellen. Iſt der Glaube vor der Wiſſenſchaft und Theologie ſchon da, ſo kann er auch zu der Erzeugung derſelben angewandt werden; und da er an ſich nur das Theilhaben an dem Lichte der wahren Religion iſt: ſo kann er auch nichts Irriges in die Wiſſenſchaft bringen. Das Irrige, was ſich ihm anhängen könnte, wird gerade unter der wiſſenſchaftlichen Thätigkeit abgewehrt werden, ſo daß die Mitwirkung des Glaubenslichts, oder die Richtung, die der Glaube unſerem Blicke giebt, als völlig rechtmäßig, ja als unerlaßlich nothwendig erſcheint. Eine Apologetik, die ohne Glauben anfinge, um vielleicht mit Glauben zu enden, würde auch im günſtigſten Falle nie eine Wiſſenſchaft ſein können, denn ſie entbehrte des einzigen Mittels, wodurch die abgeriſſenen Beobachtungen und Anſchauungen über Religion und Chriſtenthum zu einem Ganzen von wiſſenſchaftlicher Erkenntniß und theologiſcher Überzeugung zu geſtalten wären [1]).

1) Es iſt nicht leicht zu begreifen, wie Drey (Apologetik S. 28) dieſe meine Forderung des Glaubens oder des chriſtlichen Prinzips ausdrücklich beſtreiten kann, indem er ſagt: „dieſe Elemente bedürfen aber nicht, wie Sack glaubt, einer Vermittelung durch ein Drittes, etwa den Glauben.“ Iſt denn in Bezug auf die Eröffnung der Theologie der Glaube etwas, was man durch ein „etwa“ als Eines unter vielem anderen Möglichen bezeichnen dürfte? Der Verfaſſer ſagt, das Verhältniß von Philoſophie und Geſchichte „oder auch Religion und Geſchichte“ ſei an ſich ſchon ein ſehr eng verbundenes. Nun gehört aber zu den Quellen nur das erſtere Verhältniß, nicht das von Religion und Geſchichte, denn die Religion ſoll ja eben erſt wiſſenſchaftlich gefunden werden. Sei aber das Verhältniß von Philoſophie und Geſchichte noch ſo ſehr an ſich ein eng verbundnes: ſo fragt es ſich immer noch, wodurch es ſich zur Theologie und namentlich Apologetik geſtalte, und es iſt nicht einzuſehen, wie dies anders als durch den Glau-

Die nächste Beziehung der Apologetik, die hier zur Sprache kommt, ist die zur praktischen Theologie; denn obwohl sie diese mit der Polemik gemein hat, tritt doch gerade an der Apologetik dieses Verhältniß vorzüglich deutlich hervor. Liegt es im Wesen der Theologie, daß sie ohne Bezug auf die Kirche nicht sein kann, ist sie selbst, wie wir schon oben bemerkt, die wissenschaftliche Selbstverständigung der Kirche: so haben doch auch diejenigen Recht, welche die Abzweckung aller Theologie auf die Ausübung des Kirchenregiments oder Verwaltung des Kirchendienstes für zu enge halten. Aber dieser Gedanke ist auch gar nicht nöthig, um eine wahre Wechselwirkung zwischen Apologetik und praktischer Theologie zu behaupten. Der Inhalt ist es auch hier, der die Verwandschaft begründet. Denn wie die Apologetik auf diejenigen Örter in der menschlichen Natur und in der Geschichte zurückgeht, an welchen der Grund der christlichen Religion gleichsam befestigt ist: so besteht auch der Gegenstand der praktischen Theologie in menschlichen Anlagen und geschichtlichen Verhältnissen, in welchen die Lehren und Kräfte des Christenthums sollen geltend gemacht werden; und eben damit muß auf den Grund, die Einheit des Göttlichen und Menschlichen in denselben, zurückgegangen werden. Eben weil die Apologetik die Beziehung dieses Grundes zum höchsten Denken und allgemeinsten menschlichen Sein zeigt, kann es auch eine eigentliche Wissenschaft geben davon, wie das aus diesem Grunde immer neu Hervorgehende als ein schlechthin Gültiges allen menschlichen Anlagen und Zuständen eingeprägt werden könne und müsse. Und in dem Maaße, als dies begriffen wird, fällt auch ein Licht zurück auf diejenigen Grundkräfte der christlichen Religion,

nur auf die bei gleich kirchlichem Grunde doch sehr verschiedene Aufgabe von Apologetik und Polemik reflektirt: so würde ihm der Gegenstand beider Disziplinen nicht unter dem Gegensatze von Wahr und Nichtwahr erscheinen, welchen man dann allerdings blos als logisch betrachten und sagen dürfte, wenn in der einen das Wahre bewiesen ist: so ist die Widerlegung des Unwahren in der anderen nicht mehr nöthig, und umgekehrt. Aber Wahr und Unwahr in Apologetik und Polemik beziehen sich auf relativ verschiedene Gebiete, jenes auf die Wahrheit des historischen Grundes, dieses auf die Unwahrheit der kirchlich sein wollenden Lehren.

welche bleiben auch unter dem größtmöglichen Wechsel menschlicher Denk- und Lebensformen.

Das Verhältniß der Apologetik zu den eigentlich realen Theilen der Theologie, der Exegese und Kirchengeschichte (das zur systematischen Theologie ist schon oben hinreichend erläutert) ist vorzugsweise Wechselwirkung der begrifflichen Form und der empirischen Beobachtung, und kann erst ganz deutlich werden, wenn wir in der Ausführung der Apologetik die Begriffe kennen lernen, vermittelst deren diese die Grundformen des Christenthums klar zu machen sucht. Hieher gehört nur die Bemerkung, daß kein Widerspruch darin liegt, die übrigen theologischen Disziplinen durch die Begriffe der Apologetik bestimmt werden zu lassen, und doch bei diesen Disziplinen theilweise denjenigen Stoff zu suchen, der jenen Grundbegriffen zum Beleg und zur Veranschaulichung dient; denn dies ist nichts Anderes als das in allen wissenschaftlichen Gebieten anzuerkennende Miteinanderfortschreiten [1]), und berechtigt gar nicht, die Apologetik mit der Encyclopädie zu verwechseln [2]), deren ganzes Wesen in der Zeichnung der Formen der verschiedenen Disziplinen der Theologie nach ihrem Zusammenhange besteht.

6.

Die Geschichte der Apologetik theilen wir in fünf Perioden, die der Kirchenväter, die des Mittelalters, die des Wiederauflebens der klassischen Studien, die des Kampfs mit den Deisten und die des neunzehnten Jahrhunderts.

Unsere Absicht bei diesem Überblicke geht nur dahin, aufmerksam zu machen, theils wie die edelste theologische Richtung zu jeder

1) Schleiermacher, Kurze Darstellung des theologischen Studiums, 2te Ausg. §. 254.

2) Diese Verwechselung legt zwar Tholuck meiner Behandlung der Apologetik bei (Vermischte Schriften, 1839. Th. 1. S. 376.), aber deshalb ohne Grund, weil der Erweis gewisser im Christenthume realisirter religiöser Begriffe doch in der That etwas von der Encyclopädie ganz Verschiedenes ist.

Zeit eine apologetiſche war, theils wie alle früheren Stufen nothwendig waren, um die mehr wiſſenſchaftliche Geſtalt, nach der die neuere Zeit ſtreben ſoll, vorzubereiten. Dazu reichen folgende Bemerkungen hin, während wir wegen des Einzelnen auf andere Schriften verweiſen [1]).

a. Periode der Kirchenväter. Alle Schriften dieſer großen erſten Vereinigung des chriſtlichen Glaubens mit geiſtiger und literäriſcher Thätigkeit ſind durchdrungen von apologetiſchem Geiſte; und wenn hieraus auf der einen Seite die Unfähigkeit oder der Nichtberuf der Kirchenväter zu wiſſenſchaftlicher Strenge und Sonderung hervorgeht, ſo liegt auf der anderen Seite hierin ein ſchöner Beweis von der religiöſen Einheit und Lebendigkeit aller ihrer theologiſchen Beſtrebungen. Sie mußten überall vertheidigen, denn theils ſahen ſie das Chriſtenthum überall angegriffen von Heiden und Irrlehrern, theils auch war ihr Bewußtſein von ſeiner Wahrheit und ſeinem Werthe ſo tief, daß ſie es auch im Verein mit dem Höchſten, was ſie denken konnten, darzuſtellen trachteten. Dies war der Urſprung ihrer tiefſinnigſten Ideen, wie die leicht erklärbare Quelle ihrer Verirrungen und Schwächen. Man kann daher behaupten, daß der apologetiſche Standpunkt dem Studium der Kirchenväter ſeinen größten Reiz giebt, und daß nur der Mangel an Freude an der apologetiſchen Richtung die Schwächen der Kirchenväter übertreiben läßt. In dieſer Hinſicht iſt Juſtinus der Märtyrer mit ſeinen Nachfolgern (Athenagoras, Tatianus, Theophilus) wegen ſinnvoller Einfachheit zu ſchätzen. Clemens von Alexandrien zeichnet ſich durch Fülle, Origenes [2]) durch Feinheit der Bemerkungen aus. Euſebius [3]) nützt durch Reichthum der

1) Vorzügl. Planck's Einleitung in die theolog. Wiſſenſchaften Th. 1 S. 271, und Stäudlin's Geſchichte der theologiſchen Wiſſenſchaften. Auch Heubner's trefflichen Artikel „Apologetik" in Erſch und Gruber's Encyclopädie Th. 4. und Tholuck, Vermiſchte Schriften, größtentheils apologetiſchen Inhalts. 1839. 1 Th. S. 150 — 373.

2) In den Büchern gegen Celſus, ed. von Spencer 1658 u. 1677.

3) In der praeparatio und demonstratio evangelica.

Kenntniſſe und Beſtimmtheit der Geſichtspunkte. Tertullianus [1]) faßt die praktiſchen Beziehungen in ihrer innerſten Wurzel. Minucius Felix hebt in gebildeter Wechſelrede die geiſtig-ſittlichen Vorzüge des Chriſtenthums dem Heidenthum gegenüber [2]) hervor. Arnobius wälzt die den Chriſten gemachten Vorwürfe auf die heidniſche Religion zurück [3]). Auguſtinus [4]) bezieht vom religiös-politiſchen Standpunkte das Mannichfaltigſte mit tiefem Denken auf die Grundbegriffe der Erlöſung und Gnade [5]).

b. Periode des Mittelalters. Da die theologiſche Thätigkeit dieſer langen Periode innerhalb der chriſtlichen Kirche weder durch Widerſpruch gegen die Grundthatſache des Chriſtenthums, noch durch freiphiloſophiſche Bewegung angeregt wurde: ſo lehnte ſich alles apologetiſche Beſtreben an die Polemik gegen Juden und Araber an; und wenn dadurch allerdings der eigenthümliche Karakter der Wiſſenſchaft nicht gewinnen konnte: ſo iſt doch nicht zu verkennen, daß eben jener polemiſche Stachel auf einige apologetiſche Hauptwahrheiten, beſonders unter dem Geſichtspunkte des göttlichen Zeugniſſes, hinführen mußte, nur freilich mit der ganzen hiſtoriſch-philologiſchen Unwiſſenheit, welche dieſes Zeitalter durch eine gewiſſe ſpekulative Lebendigkeit nicht gut machen konnte. Hiehin gehören einige Schriften von Johannes Damascenus im 8ten, Gilbert von Weſtminſter im 11ten und Thomas von Aquinum im 13ten Jahrh., welcher Letztere freilich durch den erſten Verſuch einer Theorie der Offenbarung [6]) über das eben Bezeichnete hinausging und einen Faden anknüpfte, der erſt ſpäter, und, ſchon von ſeinem Anfange her, zu abſtrakt fortgeſponnen wurde. Raymundus Martini, gegen das Ende des 13ten Jahrhunderts [7]), ragt durch Sprachkenntniſſe über die vorher Genannten hervor.

1) Im Apologeticus.
2) Im Octavius.
3) Adversus gentes l. VII.
4) In den Büchern de civitate Dei.
5) Vgl. S. Gl. Tzſchirner's Geſchichte der Apologetik. 1. Th. 1805.
6) In ſeiner Summa catholicae fidei contra gentiles.
7) pugio fidei, ed. Carpzov 1687.

c. Periode des Wiederauflebens der klassischen Studien. Diese im funfzehnten Jahrhundert beginnende Wiedererweckung, so schön geeignet, alles Wissenschaftliche zu beleben, wurde in Italien nur zu wenig durch wahrhaft christlichen Geist getragen, um auch der Theologie zu Gute zu kommen, und während in Deutschland dieser Geist mit voller Kraft zugleich auf die Bildung eines neuen kirchlichen Lebens ausging, ließ der schwere Kampf der Parteien demselben keine Zeit zu ruhiger Ausbildung der apologetischen Studien. Obwohl in den Schriften der Reformatoren treffliche apologetische Blicke und Winke enthalten sind, ist es doch nicht eigentlich ihr Zeitalter, sondern das ihnen vorangehende und das nachfolgende, welches unter dem gemeinsamen Karakter einer Anregung durch klassische Studien die Apologetik förderte. Der erste Abschnitt dieser Periode umfaßt einige südeuropäische Schriftsteller, bei welchen ein gebildeter religiöser Sinn das Christenthum auf eine wohlmeinende Weise mehr zu platonisiren als wahrhaft zu begründen suchte, und obwohl in der Behandlungsweise höchst anziehend und bildend, sind sie im Inhalt nicht wahrhaft befriedigend. Marsilius Ficinus [1]) bleibt am meisten bei dem Allgemeinen stehen. Savonarola faßt mit Tiefe und Ernst die praktischen Beziehungen der christlichen Religion in's Auge [2]), während der Spanier Ludwig Vives [3]) eine wohl nicht genug geschätzte größere spekulative Klarheit entfaltet. Die zweite Entwickelung dieser Periode fällt in das Ende des sechzehnten und den Anfang des siebzehnten Jahrhunderts. Jetzt zeigt sich die Apologetik hindurchgegangen durch den Ernst der Reformazion und die Gründlichkeit der protestantischen Richtung, historische Studien verbinden sich mit gesunder Philosophie, da diese aber der wissenschaftlichen Strenge ermangelt, gewinnt zuletzt der Empirismus ein vielgeschäftiges Übergewicht, und läßt den Angriffen des wachsenden Deismus zu viele schwache Seiten offen. Der Edelste dieses

1) De religione christiana. 1475.

2) Im triumphus crucis seu de veritate fidei. 1497.

3) De veritate religionis christianae. 1543.

Zeitalters ist vielleicht Mornay [1]), Freund Heinrichs des Vierten, Anwald und Zierde der französischen Protestanten. Grotius [2]) zeigt mehr Klarheit und Bestimmtheit der Form als Tiefe des Inhalts. Huet [3]) ergiebt sich schon ganz einer zwar sehr nützlichen und umfassend gelehrten, aber nicht befriedigenden Zusammenstellung historischer Zeugnisse, während Abbadie [4]) den besseren Geist der Periode in einer gebildeten Schrift gleichsam vor dem Schlusse derselben vor Augen stellt.

d. Periode des Kampfs gegen den Deismus. Diese mit Herbert von Cherbury anhebende sittlich-psychologische Lebensansicht, welche auf diesem Gebiete manches Wahre zu Tage förderte, von religiösem Bedürfniß und Sinn aber sehr wenig an sich trägt, mußte doch zur Erweckung einer gründlicheren Apologetik beitragen, da die Flachheit der Geister und die Starrheit der theologischen Studien jener Richtung Muth machte, sich irriger Weise als Religion geltend zu machen, und zwar so, daß ein bewußter bitterer Haß des Christenthums sein Unkraut neben jenes etwas dürftige Getreide aussäte. Dieses ist der nicht sehr ehrenvolle Ursprung einer Denkweise, die heutzutage noch selbst auf Theologen einen nachtheiligen Einfluß ausübt, und welche, der Natur der Sache nach, durch die englischen und die ihnen nachfolgenden deutschen und französischen Apologeten nicht völlig besiegt, welcher indeß in stiller Nachwirkung das Gleichgewicht gehalten wurde. So trat seit dem Anfange des achtzehnten Jahrhunderts eine Reihe von Schriftstellern auf, die theils in historischer, theils in psychologischer Richtung gründliche Beiträge zur Begründung apologetischer Hauptwahrheiten lieferten, wobei eine gewisse Schwerfälligkeit die meisten hinderte, den Mittelpunkt und das Wesen, unter der Betrachtung des Einzel-

1) De veritate religionis christianae. 1579.

2) De veritate religionis christianae. 1627. Ausgabe mit Noten von Clericus 1709.

3) Demonstratio evangelica. Paris 1679. Nachher an sechs spätere Ausgaben.

4) Sur la vérité de la religion chrétienne. 1684.

nen, lebendig festzuhalten. Locke, obwohl nach seinen empirischen Principien, doch nicht aus blos philosophischem Bedürfniß, eröffnet diese Reihe durch eine einseitig blos historische Ansicht, die dennoch nicht ohne apologetische Bedeutung ist [1]). Der ideenreichste unter den Engländern ist gewiß Josef Butler, der Beziehungen zwischen Religion und Natur in's Auge faßt, die keine sogenannte natürliche Religion beabsichtigen [2]). Mit ihm sind Clarke, Addison, Robinson, Stakhouse, Foster zu verbinden. Der große Pascal gab durch die Wechselwirkung, in die er den Wunder- und Weissagungsbeweis mit den Gnadenwirkungen setzte, Blicke, welche das innerste Wesen aller Apologetik eröffnen [3]). Zu den gründlichsten in Bezug auf Historisches gehören Lardner [4]), Leland, Eduard und Samuel Chandler, Ditton, West, Houtteville [5]). Das Historische mit dem Psychologisch-natürlichen in Verbindung zu setzen, bestrebte sich nicht unglücklich Bonnet [6]). Umfassender, doch ohne zusammenhaltende Prinzipien, sind die deutschen Schriftsteller Lilienthal, Rösselt [7]), Leß. Nicht eigentlich wissenschaftlich, doch auf eigenthümlich gebildete Weise belehrend ist August Friedrich Wilhelm Sack's Vertheidigter Glaube der Christen. 1748—52. 2te A. 1773. Kleuker macht auch dadurch auf würdige Weise den Schluß dieser Periode, daß er die eben damals sich entwickelnde deutsche Philosophie an unabweisbare Anlagen und Aufgaben des Gemüths erinnert und eigentlich zuerst den Muth hatte, inmitten höchst anmaaßender Abstrakzionen, auf das Geschichtliche in seiner Einheit mit dem Religiösen hinzuweisen [8]).

---

1) Reasonableness of christianity. London 1693.

2) The analogy of religion natural and revealed to the constitution and course of nature 1736; deutsch von Spalding 1756.

3) Pensées. Zuerst 1669.

4) Credibility of the Gospel history, deutsch 1749—51.

5) La religion chrétienne, prouvée par les faits. 1772.

6) Recherches philosophiques sur les preuves du christianisme. 1770.

7) Vertheidigung der Wahrheit und Göttlichkeit der christl. Religion. 1766.

8) Neue Prüfung und Erklärung der vorzüglichsten Beweise für die Wahrheit und den göttlichen Ursprung des Christenthums 3 Th. 1787—94.

e. Periode des neunzehnten Jahrhunderts. Das Wenige, was von dieser berichtet werden kann, besteht eigentlich nur in den Keimen, welche auf der einen Seite eine den religiösen Mittelpunkt mehr suchende Philosophie, auf der anderen lebendigere Erfahrungen von der Kraft des Christenthums, auch in apologetischer Beziehung, entwickelt haben. Die Stellung der Apologetik in Schleiermacher's Darstellung des theologischen Studiums (Berlin 2te Ausg. 1830) ist indeß als etwas sehr Bedeutendes und Fruchtbares zu betrachten, wodurch zuerst die rechte Bedeutung dieser Disziplin für den Organismus der Theologie anerkannt worden ist. Die Schriften von Franke [1]) und Stein [2]) müssen als dankenswerthe Vorbereitungen aus den besseren deutschen Schulen angesehen werden; an sich leiden sie an bedeutenden, und zwar entgegengesetzten, Fehlern: die erste ist fast blos logisches Schema, die andere enthält vielen, kenntnißreich und mit Interesse zusammengetragenen, Stoff, worin sich aber ein organisirendes Prinzip gar nicht erkennen läßt. Einen tieferen Grund, obwohl theils zu empirisch, theils zu ascetisch festgehalten, liefern neuere Britten, unter denen besonders Chalmers [3]) und Erskine [4]) unsere achtungsvollste Theilnahme verdienen. Des Verfassers Apologetik, erste Ausgabe, erschien 1829. Die kleine Schrift von Steudel [5]) ist zwar reich an guten Gedanken, aber, abgesehen von ihrer Bestimmung, auf die Dogmatik zu folgen, fast blos den göttlichen Ursprung des Christenthums in's Auge fassend, ohne ihn mit dem Inhalte in dem Begriffe einer einfachen Thatsache zu vermitteln. Das bis jetzt nur in seinem ersten Theile erschienene Werk von v. Drey [6]) beschränkt die ganze

1) Entwurf einer Apologetik der christlichen Religion. 1817.

2) Die Apologetik des Christenthums als Wissenschaft dargestellt. Leipzig 1824.

3) The evidence and authority of the christian revelation. 7. ed. 1824.

4) Remarks on the internal evidence of the truth of revealed religion, 5. ed. 1821. In's Deutsche übersetzt von Leonhardi. Leipzig 1825.

5) Grundzüge einer Apologetik für das Christenthum. Tübingen 1830. S. X. 77.

6) Die Apologetik als wissenschaftliche Nachweisung der Göttlichkeit des

ſpekulative Seite der Apologetik auf den Begriff der Offenbarung und kann auf dieſe Weiſe ſchwerlich den Inhalt der chriſtlichen Religion ſelbſt genügend als mehr als eine Lehre, als ſelbſt eine Thatſache, darſtellen; aber es behandelt jenen Begriff ſo gründlich, rein und vielſeitig, daß es von ſeinem Standpunkte aus der Apologetik ohne Zweifel die ächteſten Dienſte leiſtet.

Stirm's Apologie des Chriſtenthumes in Briefen für gebildete Leſer [1]) will eben nicht Apologetik, ſondern Apologie ſein, erfüllt aber dieſe Aufgabe auf eine mittelbar gewiß auch vielen, namentlich jüngeren, Freunden der Wiſſenſchaft ſehr förderliche Weiſe.

Chriſtenthums in ſeiner Erſcheinung. Erſter Band. Philoſophie der Offenbarung. Mainz 1838.

1) Zwei Abtheilungen. Stuttgart 1836.

Allgemeiner Theil.

Die allgemeine Apologetik ist nicht Religionsphilosophie, wohl aber nimmt sie die Resultate der Religionsphilosophie in sich auf, und verknüpft dieselben mit den Resultaten der allgemeinen Religionsgeschichte zu dem Zwecke einer Begründung des Zusammenstimmens der christlichen Religion mit der Idee und dem Bedürfnisse der Menschheit. Hier ist also die zwiefache Beziehung wesentlich, auf die Idee, in welcher sich das Wesen der Menschheit erkennen läßt, und auf den realen, geschichtlichen Zustand der Menschheit, der eine bestimmte, geschichtliche Religion, wie die christliche, fordert. Da das apologetische Interesse nun darauf beruht, daß der schlechthin göttliche Karakter des Christenthums klar werde: so kann die aufeinanderfolgende Beziehung des apologetischen Inhalts auf die Idee und auf den Zustand oder die Erscheinung der Menschheit auch noch nicht genügen, sondern das Göttliche der christlichen Religion muß sich auch darin zeigen, daß der in der Menschheit bestehende Gegensatz zwischen Idee und Erscheinung selbst als ein durch die Religion zu vermittelnder erkannt wird, wodurch dann eben diese, indem sie leistet, was aus der Kraft der Menschheit als solcher nimmer hervorgehen kann, sich auf bestimmte, obwohl so noch allgemeine, Weise als göttlich bewährt. Hieraus ergeben sich für unseren allgemeinen Theil mit apologetischer Nothwendigkeit drei Abschnitte: 1) Von der Idee der Religion. 2) Von der Religion als Thatsache. 3) Von der Vermittelung der Idee und der Thatsache durch die Religion.

Erſter Abſchnitt.

Von der Idee der Religion.

Mit der Idee der Religion beginnt die Apologetik, nicht etwa deshalb, weil ſie behauptete, auch die chriſtliche Religion ſei nur Idee, ſondern weil ſie, um die Göttlichkeit der chriſtlichen Religion wiſſenſchaftlich darzuthun, an das natürlich Göttliche im Menſchen, die Idee oder das Vermögen idealer Auffaſſung des objektiven Seins, anknüpfen muß. Iſt Religion überhaupt: ſo muß ſie auch als Idee ſein, denn nur was eine ideale Seite hat und ſich als ein Element des idealen Lebens der Menſchheit kund giebt, kann Anſpruch machen, als ein Wahres, Geiſtiges, Bleibendes anerkannt zu werden. Das Vermögen der Ideen im menſchlichen Weſen iſt ja nichts Anderes, als die fortwährende Kundmachung des Geiſtes im Menſchen, als welcher, unüberwindlich und unverwandelbar durch die Macht der ſinnlichen Wahrnehmungen und Eindrücke, ſich immer wieder als eine ſolche Anſchauung der Gegenſtände darſtellt, in welcher ein geiſtiger Inhalt derſelben zugleich mit dem Bewußtſein freier Selbſtthätigkeit in uns gegeben iſt. Hieraus wird auch klar, warum wir nicht mit einem Begriffe der Religion, ſondern mit der Idee derſelben anfangen können. Der Begriff eines Gegenſtandes iſt entweder das ſeiner eigentlichen Erkenntniß Vorangehende, Vorläufige, Abſtrakte, wodurch ihm nur im Allgemeinen ſeine Begränzung gegen und Unterordnung unter andere Gegenſtände angewieſen wird, oder er iſt das aus der vollſtändigen Erkenntniß des Gegenſtandes ſelbſt hervorgehende geiſtig erfaßte Weſen des Gegenſtandes ſelbſt. Der Begriff in dem erſten Sinne des Worts iſt in demſelben Maaße für die wiſſenſchaftliche Erkenntniß förderlich, als der Gegenſtand gering iſt, denn dann iſt es im Verhältniß zu dieſer Geringfügigkeit ſchon etwas Bedeutendes, zu wiſſen, wie ſich der Gegenſtand zu über- und nebengeordneten Gegenſtänden

verhält. In dem Maaße aber, als der Gegenstand groß und eben deshalb auch geistig ist, wird der vorläufige, logisch begränzende, Begriff leer und zuletzt unmöglich; denn wenn es nichts Höheres mehr giebt, welchem untergeordnet ein Gegenstand dargestellt werden kann, oder nichts Gleiches, welchem nebengeordnet: so wird die abstrakt-logische Auffassung ganz leer, und der wahre Begriff des Gegenstandes kann gerade dann nur das geistig erfaßte Wesen des Gegenstandes selbst sein. Der Begriff der Religion in diesem letzteren Sinne kann aber offenbar nur das Resultat, nicht der Anfang, der Apologetik sein. Da die Religion aber, dem allgemeinen Zugeständnisse derer nach, welche an einer Apologetik, ja an einer Religionsphilosophie Interesse nehmen, nicht ein niederer oder auch nur anderen koordinirter Gegenstand ist, sondern der schlechthin höchste, den der Mensch geistig erfassen kann: so kann auch ein vorläufiger Begriff von ihr nichts zur theologischen Erkenntniß derselben helfen.

So sind wir denn an die Idee der Religion gewiesen, oder an die vorläufige Voraussetzung, daß die Religion Idee sei, d. h. daß sie wesentliches Element unseres geistigen Lebens sei. Um aber von diesem Punkte aus unseren Gegenstand zu erfassen, und den Anfang der apologetischen Begriffsentwickelung zu machen, bedarf es vorerst einer kurzen Bestimmung des Unterschiedes von Idee und Begriff. Dies fassen wir so. Der Begriff ist immer ein Werk unseres denkenden Geistes, sei er nun der logisch-abstrakte, oder der vermittelte und anschaulich erfüllte, denn wir sind uns des Begriffs als des Resultats von Gedankenthätigkeiten bewußt, die wir auch hätten unterlassen können, und zu denen der Eine mehr, der Andere weniger befähigt ist, und welche namentlich durch eine relative und bewußte Abstrakzion von der sinnlichen Wahrnehmung und Vorstellung zu Stande kommen. Eine Idee aber ist etwas nicht von Menschen Gebildetes, sondern etwas ihn Bildendes. Sie ist eine geistige Macht in ihm, welcher er zwar nicht als einer fremden, von seinem innersten Wesen verschiedenen, sich bewußt wird, wohl aber als einer zum Beherrschen seiner einzelnen freien

Gedankenthätigkeiten fähigen und beſtimmten. Eine Idee iſt etwas Stätiges, dem Menſchen das Bewußtſein ſeiner Freiheit Beſtärkendes, die geiſtige Anſchauung eines über dem Sinnlichen erhabenen Seins in ſich ſchließend. Die Wahrnehmung keines einzelnen und ſinnlichen Gegenſtandes kann die Idee erzeugen, ſondern die Idee muß ſchon da ſein, um, durch Vermittelung der Wahrnehmung und Beobachtung, die ideale Auffaſſung eines Gegenſtandes zu Stande zu bringen, d. h. zugleich, die geiſtige Zuſammenfaſſung dieſes Gegenſtandes mit allen anderen möglich zu machen. Die Mannichfaltigkeit der Ideen entſteht uns alſo durch Vermittelung der Mannichfaltigkeit der Welt; aber das ideale Vermögen muß ſelbſt eine Einheit ſein, und dieſe Einheit könnten wir die Idee ſchlechthin nennen, wenn nicht eben das wider dieſen Ausdruck wäre, daß als ἰδέα oder geiſtige Anſchauung uns dies Vermögen nur immer in Anwendung auf die Dinge bewußt wird. Wir können dieſe Einheit den Geiſt des Menſchen nennen, wenn wir nur dabei nicht vergeſſen, daß der Geiſt des Menſchen nur vermittelſt einer unendlichen Mannichfaltigkeit von ſubjektiv-ſeeliſchen Auffaſſungsweiſen ein wirklich ideenbildender iſt. Wir nennen dieſe Einheit auch Vernunft, finden aber auch dieſe Bezeichnung für das anzuerkennende ideale Bewußtſein nicht adäquat, da die Vernunft in keinem Zeitpunkte ohne die reflektirend verſtändige Beziehung auf die Welt und ihre Mannichfaltigkeit thätig iſt, ſich alſo auch niemals ſchlechthin als Idee, oder als die abſolute Idee in uns erweiſet. Hieraus geht hervor, daß die Bezeichnung des Urſprungs und der Einheit der Ideen in uns (wie wichtig auch in metaphyſiſch-dialektiſcher Beziehung) uns hier nicht die Hauptſache ſein kann, ſondern vielmehr das Daſein einer idealen Beziehung der Welt, einer Beſtimmtheit unſer ſelbſt durch Ideen, in welcher weſentlich die Idee einer abſoluten Einheit und Wahrheit alles Seins und Denkens oder die Idee der Gottheit gegeben iſt.

Indem wir nun ſagen, es gebe eine Idee der Religion, oder die Religion ſei auch Idee, lehren wir, die Religion ſei etwas mit dem idealen Bewußtſein in uns weſentlich Gegebenes,

ſie ſei unzertrennlich von der Idee der Gottheit, ſowie von der Idee unſer ſelbſt, zugleich aber unterſcheide ſie ſich von anderen Ideen durch einen eigenthümlichen Inhalt und Beziehung zum realen Sein. Und hieraus entſteht uns eine dreifache Aufgabe: 1) Die Idee der Religion als eine mit unſerem Bewußtſein von Gott und uns ſelbſt gegebene zu erfaſſen. 2) Das Verhältniß der Idee der Religion zu den anderen aus unſerem idealen Selbſtbewußtſein hervorgehenden Ideen zu beſtimmen. 3) Die eigenthümliche Beziehung dieſer Idee auf die Realität der Dinge in's Auge zu faſſen; welches dann den Übergang bildet zu dem zweiten Abſchnitte von der Religion als Thatſache.

I.

Die Idee der Religion als in unſerem Bewußtſein von Gott und uns ſelbſt enthalten.

Die Idee Gottes finden wir als die Quelle und den Inbegriff aller dem Menſchen das Bewußtſein ſeiner und ſeines Verhältniſſes zur Welt vermittelnden Ideen; und ſie iſt auch der Urſprung der Idee der Religion. Die Idee Gottes iſt nicht abgeleitet von einer höheren Idee, ſondern die ſchlechthin höchſte, worin alle anderen ihre Erklärung und ihre Übereinſtimmung finden, und welche in allen anderen ſchon vorhanden iſt, obwohl ſie erſt nach allen Vermittelungen des denkenden Geiſtes ihrem vollen Inhalte nach erkannt werden kann. Die Idee Gottes enthält eben wegen ihres Vorhandenſeins in allen Ideen, und wegen der das Leben des Menſchen geiſtig beherrſchenden Macht der Ideen, die Realität in ſich, ſie bewährt in dem geiſtigen Bewußtſein des Menſchen die Realität ihres Inhalts auf jeder Stufe eines harmoniſchen Zuſammenwirkens der das Selbſtbewußtſein konſtituirenden Kräfte des Menſchen. Die Idee Gottes iſt die des ſchlechthin ſelbſtſtändigen, ſelbſtbewußten und die Welt frei wollenden und zur Offenbarung und Mittheilung ſeiner vollkommenen Liebe, die er ſelbſt iſt, ſetzenden Weſens. Die Realität dieſer Idee beruht gerade darauf, daß ſie, obwohl

ganz Idee, auf jedem Punkte ihrer Erkennbarkeit ſich als das in jeder Stufe des Seins gegebene und wirkſame geiſtige Prinzip zu erkennen giebt, welches ſich, je umfaſſender erkannt, deſto mehr als abſolutes und vollkommenes Selbſtbewußtſein der ſchaffenden und erhaltenden Liebe zu erkennen giebt. Auf dieſer Idee Gottes beruht erſt die wahre Idee des Menſchen, das volle und höchſte Bewußtſein des Menſchen von ſich ſelbſt. Indem der Menſch Gott als den allein Selbſtſtändigen, abſolut Freien und bewußt Liebenden erkennt, gelangt er erſt zum Verſtändniſſe ſeiner relativen Freiheit und Selbſtſtändigkeit, ſeines bewußten Vermögens zu lieben. Indem Gott als der in Allem Gegenwärtige und durch Alles ſeine ſelbſtſtändige und geiſtige Macht und Liebe Bethätigende erkannt wird, wird es klar, daß der Geiſt und die freie Perſönlichkeit des Menſchen nur in Bezug auf Gott da iſt und ſich wahrhaft vollziehen kann, daß der Menſch für Gott da iſt und nur in Gott frei ſein kann, und daß er als Vermittler zwiſchen dem abſolut vollkommenen Geiſte und der Natur beſtimmt iſt, die ihm eingeſchaffenen göttlichen Ideen in die Natur handelnd einzubilden, ſowie wiederum die in der Natur gegebenen göttlichen Geſetze und Ordnungen durch geiſtiges Empfangen, durch Erkennen und anſchauendes Wiſſen, in die Sfäre freier Gemeinſchaft und geiſtiger Liebe hineinzuziehen.

Die bisher entwickelte Idee Gottes und des Menſchen iſt aber nicht nur in ihrer begrifflichen Entwickelung nicht das Eigenthum jedes Menſchen, ſondern jedes Hervortreten dieſer Ideen im Menſchen iſt nur durch eine urſprüngliche Einheit derſelben unter einander und mit dem unmittelbaren lebendigen Selbſtgefühle des Menſchen möglich, und geht in dieſes wieder zurück. Und dieſer Zuſammenhang des Gedankens Gottes mit unſerem lebendig-menſchlichen Selbſtgefühle, die Einheit aller unſerer Kräfte in Gott, derjenigen, die das Objektive denkend umfaſſen, (deſſen Inbegriff Gott iſt) mit denen, die uns das Gefühl der menſchlichen Selbſtheit geben, die Empfänglichkeit aller unſerer Vermögen für die Beziehung auf Gott und das göttliche

Wirken — dies ist Religion. Und so ist die Religion auch selbst Idee, denn sie ist die Idee dieses lebendigen und ursprünglichen Zusammenhangs zwischen dem zu erkennenden Gott und dem im Gefühl erst wahrhaft lebendigen Menschen, die Idee der Beziehung unserer Abhängigkeit sowohl als unserer Freiheit auf den schlechthin selbstständigen und lebendigen Gott, die Idee einer solchen Bestimmung unseres Wesens, wonach dasselbe in allen seinen Anlagen für die Einwirkung Gottes und Gemeinschaft mit ihm empfänglich ist. Diese Idee der Religion ist in jedem Menschen, so gewiß Religion selbst in ihm ist, denn dieses Tiefste und Höchste in ihm ist auch immer in der Gestalt der sein geistiges Bewußtsein konstituirenden Gedanken da. Es folgt daraus nicht (worauf wir sogleich zurückkommen werden), daß die Religion schlechthin in ihrer Idee aufgehe, aber es ist dem Begriffe der Wissenschaft gemäß, daß wir innerhalb ihrer die Religion zuerst von der Seite in's Auge fassen, von welcher sie Idee ist, und einerseits von der Idee Gottes und des Menschen abhängig [1]), andererseits diese Ideen selbst aus ihrem mit dem Herzens- und Gefühlsleben inniger zusammenhängenden Inhalt hervortreibt.

Sollten wir nun durch die bisherige Entwickelung genöthigt sein, der Lehre Schleiermacher's, die Religion sei nichts Anderes, als das absolute Abhängigkeitsgefühl, oder ein solches Abhängigkeitsgefühl, in welchem Gott als das absolute Wesen mitgesetzt sei, beizupflichten? Ich muß dies, auch nach der neuesten, konsequentesten und nach so vielen Seiten hin Recht behaltenden Vertheidigung der Schleiermacherischen Lehre [2]) in Abrede stellen. Denn vollständig zugegeben, daß diese Lehre Recht darin habe, einerseits die Würde des Gefühls als des das Bewußtsein der durch Gott gegebenen relativen Freiheit des Menschen in sich aufnehmenden, zu wahren, und andererseits die Stätigkeit und Eigenthümlichkeit des Gefühls, als welches

1) Vgl. Dorner in der Rezens. von Nitzsch, System der christl. Lehre; Tholuck literar. Anzeiger 1839. Nr. 34.

2) Elwert, über das Wesen der Religion, Tübinger Zeitschrift, Jahrgang 1836. 3tes Heft.

durch kein Denken und Wiſſen abſorbirt werden kann, zu behaupten: ſo ſteht beſonders ein Zwiefaches dieſer Theorie entgegen. Einmal iſt nicht abzuſehen, wie auf dieſe Weiſe die Idee oder der Begriff der Religion (welches hier und in dieſer Beziehung gleich gilt) von dem der Frömmigkeit unterſchieden werden könne. Ein Unterſchied zwiſchen beiden iſt aber nicht allein durch den Sprachgebrauch und die allgemeine Vorausſetzung (nämlich daß innerhalb der wahren Religion ſich die wahre Frömmigkeit erzeuge, nicht umgekehrt), ſondern auch durch eine ſchärfere Betrachtung der Sache gegeben. Denn der Begriff der Frömmigkeit liegt ganz auf dem ſittlichen Gebiete. Jede Sittenlehre, die dieſen Namen verdient, und die nur überhaupt ſich auf die Idee Gottes zurückbezieht, muß auf ihrem eigenen Gebiete den Begriff der Frömmigkeit als ihr ganz angehörig aufſtellen und verarbeiten, weil es, wegen der Idee Gottes im Menſchen, ein Sichverhalten des Menſchen, ein Handeln des Menſchen in Bezug auf dieſe Idee geben muß, ſei dieſes Verhalten auch noch ſo ſehr ein inneres, nämlich ein Beherrſchen und Geſtalten der in jener Idee enthaltenen Vorſtellungen und Gefühle, oder werde es in das Ganze der Sittlichkeit geſetzt und dieſe alſo an ſich als Frömmigkeit behandelt. Wo nun das abſolute Abhängigkeitsgefühl als religiös zum Bewußtſein kommen und eine beſtimmte Geſtalt gewinnen ſoll: da iſt es ſogleich Frömmigkeit, nämlich Handeln in Bezug auf das Gefühl und die damit verbundene Vorſtellung von Gott, ſei es auch zunächſt nur Handeln als reflektirende Aufſuchung der unſerem Gefühl entſprechenden Vorſtellung von Gott; denn ohne dieſe Vorſtellung wäre das abſolute Abhängigkeitsgefühl in der That nur Weltgefühl, und als ſolches das Freiheitsbewußtſein ſchlechthin aufhebend. Auf dieſe Weiſe nun iſt die Religion nicht ſowohl Frömmigkeit erzeugend, mittheilend, fordernd, ſondern wird nur erſt durch Frömmigkeit, und iſt dieſe ſelbſt, und dieſe geht mit Nothwendigkeit, und nach keinem anderen als einem natürlich-pſychologiſchen Geſetze, aus dem unſerem Daſein mitgegebenen Abhängigkeitsgefühl hervor. Alle Reli-

gionen ſind hienach nur verſchiedene Modifikazionen der Frömmigkeit, und wenn dadurch die heidniſchen Religionen zu hoch zu ſtehen kommen, ſo, wie es ſcheint, die chriſtliche zu niedrig, indem von vorn herein feſtgeſtellt wird, daß auch ſie ihren Urſprung nur aus der, wenn auch vollkommenſten, menſchlichen Frömmigkeit habe. Dieſe abſolute Identität der Begriffe Religion und Frömmigkeit verſetzt aber jene ſo ſehr in das rein-ſubjektive Gebiet, daß nicht abzuſehen iſt, wie die Spekulazion oder die Reflexion nicht einen ungebührlichen Primat in der Beſtimmung des Inhalts der Religion erlangen ſollte; ſo daß man wohl ſagen darf, das abſolute Abhängigkeitsgefühl könne nur unter der Bedingung in der Religion als das Weſentliche geltend gemacht werden, daß eine, wenn auch nicht abſolute, doch zu große, Unabhängigkeit des Denkens dabei gleichſam gefordert werde.

Das Andere, obwohl mit dem Vorigen genau Zuſammenhängende, was ſich gegen die Lehre von der Religion als abſolutem Abhängigkeitsgefühle ſagen läßt, liegt darin, daß die Idee Gottes in derſelben nur als reflektirende Erklärung eines Grundes für unſer Gefühl erſcheint, während ſie diejenige geiſtige Macht iſt, wodurch das Gefühl ſich allein eines idealen Gehalts, und der Menſch ſich einer freien Beziehung auf Gott, als welcher Geiſt und Perſon iſt, bewußt wird. Man kann freilich ſagen, das abſolute Abhängigkeitsgefühl ſchließe das Bewußtſein der Freiheit auch in ſich, und von dieſem aus werde es dann auch den aufgeſuchten Grund ſeiner ſelbſt, Gott, als frei und perſönlich erkennen können. Aber iſt es nicht offenbar, daß es, wenn es ſo beſchrieben wird, nicht mehr blos Gefühl abſoluter Abhängigkeit ſei, ſondern einer ſolchen, in welcher das freie Aufnehmen der göttlichen Wirkſamkeit weſentlich und vorzugsweiſe gegeben iſt? Da nun dieſes freie Aufnehmen gar nicht in das Gefühl kommen kann, ohne die Idee Gottes, welche, nicht erzeugt aus dem Abhängigkeitsgefühle, ſich als die unſere relative Freiheit uns zum Bewußtſein bringende abſolute Geiſtesmacht, die in uns geiſtiges und freies Bewußtſein geſetzt hat, bewährt: ſo iſt es nothwendig, dieſe ſelbſtſtändige Idee Gottes

als weſentlich die Religion konſtituirend, und das Gefühl der Abhängigkeit erſt religiös machend, anzuerkennen. Mögen daher manche Beſtreiter der Lehre von dem abſoluten Abhängigkeitsgefühle darin fehlen, daß ſie das Freiheitsbewußtſein auf eine mit der abſoluten Macht Gottes in Widerſpruch ſtehende Weiſe in der Religion mitſetzen: das urſprüngliche Setzen der Idee Gottes, als des die Freiheit des Menſchen auch in der Beziehung zu ihm, und eben durch dieſe ebenbildliche Beziehung, Wollenden und dem Menſchen zum Bewußtſein Bringenden, iſt der Idee der Religion ſo weſentlich, daß man hieraus allein ihre lebendige Beziehung zum geſammten denkenden, fühlenden und handelnden Weſen des Menſchen erklären kann.

Eben ſo wenig, als wir, nach der entwickelten Idee der Religion, zugeben können, daß ſie lediglich Gefühl ſei, dürfen wir derjenigen Lehre unſere Zuſtimmung geben, welche die Religion ſchlechthin für Gedanken und Wiſſen, d. h. den ſich im abſoluten Wiſſen vollendenden Geiſt hält [1]). Denn der Geiſt in dem Sinne, in welchem er durch denkende Vermittelung das Verhältniß des endlichen Geiſtes zum abſoluten begrifflich beſtimmt, iſt nicht das volle Weſen des Menſchen, entſpricht nicht der durch die Idee Gottes gegebenen wahren Idee des Menſchen; oder, mit anderen Worten, der Menſch iſt nicht blos Denken, ſondern ſein Denken ſelbſt iſt gegründet in der Ebenbildlichkeit Gottes, als welcher die Liebe iſt. Iſt nun die Religion der Zuſammenhang aller menſchlichen Kräfte in Gott, oder (was dasſelbe ſagt) die Beziehung des ganzen menſchlichen Weſens auf Gott als den Lebendigen: ſo kann unmöglich die Spekulazion ſchlechthin Eins ſein mit der Religion. Und doch iſt dies der Fall nach jener Lehre. Denn wenn religiöſes Gefühl und Glaube und religiöſe Vorſtellung nur betrachtet werden als Vorſtufen des ſpekulativen Denkens, die von dieſem abſorbirt werden: ſo iſt das eigentliche Weſen der Religion nur im Wiſſen, das Wiſſen aber, wenn es als die höchſte Beſtimmung des

1) Hegel, Religionsphiloſophie, 1832. 1. Band, S. 37. 88. 117.

Menschen angesehen wird, in welcher alle übrigen Anlagen aufgehen, erlangt diese Alleinherrschaft nur auf Kosten desjenigen Gefühls, welches wesentlich zur Persönlichkeit gehört, so daß also die Ausschließung jeder anderen Beziehung des Menschen zu Gott, als durch das Wissen, auch das Selbstbewußtsein des endlichen Geistes in dem des absoluten untergehen läßt [1]). Hiegegen protestiren wir aber vom Standpunkte nicht eines Gefühls, von welchem man es noch dürfte lassen dahingestellt sein, ob seine Erhaltung der Mühe werth sei, sondern desjenigen, welches aus der Idee des Menschen als des zu Gott und für Gott, der die Liebe ist, geschaffenen wesentlich folgt. Die selbstständige Liebe konnte endliche Geister nur also schaffen und zu sich in Beziehung setzen, daß der die endliche und beschränkte Natur beseelende Geist durch sein Erkennen Gottes die Liebe (aus der es selber hervorgehen muß) erhält und erhöht, nämlich so, daß das endliche Selbstbewußtsein durch das Erkennen Gottes, als des von ihm verschiedenen unendlichen Wesens, mit Liebe erfüllt, und durch Liebe erhalten wird; nicht so, daß die Fortschreitung des Erkennens wachsende Vernichtung der Fähigkeit zu lieben wäre. Wo aber Liebe ist, da ist Gefühl, weil dies die allgemeine Form ist, in welcher endliche und durch Natur beschränkte Wesen, aus sich selbst herausgehend, das Gemeinschaftsleben in sich aufnehmen und dadurch sich selbst immer vollständiger beleben und für das Ganze bestimmen. Das Gefühl also auch in dem Sinne für elementarisch und verschwindend zu erklären, daß es nicht mehr als bleibende Form der die wesentliche Ähnlichkeit mit Gott in sich schließenden Liebe gelte: dies heißt nicht die Idee der Religion vergeistigen, sondern sie gegen die Idee eines Wissens, welches der Frömmigkeit nicht wesentlich ist, aufgeben.

---

1) Hegel a. a. Orte S. 129: „Höher ist so die Religion die Idee des Geistes, der sich zu sich selbst verhält, das Selbstbewußtsein des absoluten Geistes."

II.

Die Idee der Religion im Verhältniſſe zu dem Geſammtgebiete der Ideen.

Aus der Idee Gottes und des Menſchen entwickeln ſich, in näherer oder fernerer Beziehung zur Idee der Religion, drei Grundideen, welche gleichſam den drei Grundvermögen des Menſchen, dem erkennenden, dem handelnden und dem anſchauenden, vorſtehen, die Ideen der Wiſſenſchaft, der Sittlichkeit und der Kunſt. Je klarer erkannt wird, daß dies ideale Mächte im inneren Leben der Menſchheit ſeien, welche aus verſtändig-empiriſchen Beſtrebungen und äußeren Bedürfniſſen des Menſchen nicht erklärt werden können: deſto mehr kann es, auf einer gewiſſen Stufe der geiſtigen Entwickelung, den Schein gewinnen, als wenn die weſentliche Beziehung dieſer Ideen zur Idee Gottes allein ſchon das gebe, was ſonſt der Religion zugeſchrieben wird. Deshalb iſt es nothwendig, das Verhältniß der Idee der Religion zu dieſen drei Ideen oder (was uns hier gleich gilt) idealen Richtungen des Menſchengeiſtes darzuſtellen, damit auch ſo die Selbſtſtändigkeit und Gültigkeit der Idee der Religion erkannt werde.

Die Idee der Wiſſenſchaft iſt die Idee der begrifflichen und zuſammenhängenden Erfaſſung des Wahren und Wirklichen, in welcher der Gegenſatz zwiſchen dem ſinnlich Wahrnehmbaren und dem ideal Erkannten vermittelt wird. Darum umfaßt die Idee der Wiſſenſchaft in ihrer Weiſe das Univerſum, Gott und die Welt, da der ideale Grund der Dinge nur in Gott und der Idee Gottes gegeben iſt, und da jedes ſinnlich Wahrnehmbare als ein integrirendes Glied im Zuſammenhange des wahren und wirklichen Seins betrachtet werden muß. In der Wiſſenſchaft vermittelt ſich das Subjektive, inſofern es mit der Lebendigkeit der Idee Gottes in uns Eins iſt, mit dem Objektiven, inſofern alles Daſein in ſeinem inneren Zuſammenhange mit dem höchſten Sein und Wiſſen in Gott ſoll gefaßt werden. Die Vorausſetzung einer

idealen Beziehung alles Daſeins auf Gott iſt die natürliche Religioſität aller wahren Wiſſenſchaft; dagegen die Hingebung alles ſubjektiven Denkens, Wollens und Meinens an die objektive Wirklichkeit des Gegenſtandes die unvermeidliche Gefühlloſigkeit der Wiſſenſchaft iſt. Diejenigen nun, in welchen das Bedürfniß nach demjenigen Gefühle, welches durch dieſe letztere Tendenz der Wiſſenſchaft nicht weggenommen werden kann, zu wenig entwickelt iſt, begnügen ſich leicht mit jener natürlichen Religioſität, und ſo entſteht, in gewiſſen Sfären, und auf einer gewiſſen untergeordneten Stufe des inneren Lebens, die Anſicht, die Wiſſenſchaft könne die Religion erſetzen, die Idee der Religion müſſe aufgehen in der Idee der Wiſſenſchaft. Aber auch abgeſehen von der oben ſchon zurückgewieſenen Behauptung der Identität der Spekulazion und der Religion, iſt auch dieſes Verſchwinden der Idee der Religion in der der Wiſſenſchaft (als in welche auch das geſammte empiriſche Wiſſen mit aufgenommen gedacht wird) ein Wahn. Denn das begriffliche Wiſſen als ſolches kann die Beziehung des perſönlichen Lebens des Menſchen zu Gott als dem Lebendigen (welches die Religion iſt) nicht nur nicht hervorbringen oder erſetzen, ſondern nicht einmal umſpannen oder begreifen. Denn der wiſſenſchaftliche Begriff läßt immer mehr oder minder das ganz Konkrete und Individuelle fallen, und erfaßt das Allgemeine und Objektive, freilich ſo tief hinein in die Mannichfaltigkeit, als dieſe ſich als ſeine, des begrifflich erfaßten Wirklichen, Mannichfaltigkeit nachweiſen läßt. Bei Natur- und gemeinen Geſchichtsgegenſtänden iſt dies gleichgültig, denn hier tritt die Wahrnehmung und gewiſſermaaßen die darſtellende Kunſt an die Stelle der Wiſſenſchaft, und thut ihre Dienſte. Aber indem der Begriff die konkrete, lebendige Gemeinſchaft des inneren Lebensquelles der Seele mit Gott nicht faſſen oder doch nicht erſchöpfend auffaſſen kann, zeigt er ſeine Ohnmacht gegenüber dem urlebendigen Geiſteswirken, welches die Religion iſt. Das innerſte Wirkliche entzieht ſich hier der Wahrnehmung, die eine ſinnliche Allgemeingültigkeit hätte. Das Allgemeine reduzirt ſich auf die Idee Gottes, die eben als ſolche

gleichfalls der umſchließenden Strenge des wiſſenſchaftlichen Begriffs entgeht, und auf die Idee des Menſchen, die aber ſelbſt ſo lange unverſtändlich iſt, als die Idee der Religion nicht hinzutritt. Die Wiſſenſchaft muß alſo dieſe Idee anerkennen als eine von ihr ſelbſt, der Wiſſenſchaft, unabhängige Macht, ohne deren Anerkennung der Menſch nicht begriffen werden kann. Dies iſt es, worauf es ankommt. Vermittelſt dieſer Anerkennung ſteht die Wiſſenſchaft vor der Religion als vor einer göttlich-menſchlichen Lebensmacht, die eben ſo wenig, als irgend ein individuell Geiſtiges, ſo blos durch die wiſſenſchaftlich-begriffliche Form erkannt werden kann, daß ſie ſich auflöſte in dieſe Form, welches eben in den oben ſchon widerlegten Irrthum der Anſicht vom Menſchen als blos denkendem Weſen führen würde. Die Religion alſo, ſchon als ideale Macht, bleibt ſelbſtſtändig der Wiſſenſchaft gegenüber. Aber daraus folgt nicht, daß beide gegen einander indifferent ſeien. Dies widerlegt ſich ſchon durch die innere Zuſammengehörigkeit aller Ideen aus dem gemeinſamen Quelle des Geiſteslebens. Die Wiſſenſchaft findet die Religion, theils als Idee, theils als Thatſache (wie wir noch ſpäter ſehen werden), und in beiderlei Beziehung iſt ſie Gegenſtand ihrer begrifflichen Auffaſſung in Philoſophie und Theologie, und um ſo lebendiger umfaßter Gegenſtand, als der Wiſſenſchaft bewußt werden muß, daß die von ihr zu begreifenden Ideen Gottes und des Menſchen in der Idee und Thatſache der Religion eine belebende Durchdringung finden. Die Religion trägt allerdings ſelbſtſtändig die Idee Gottes und des Menſchen in ſich, aber vermöge des Verlangens nach Erkenntniß durch Gemeinſchaft, und nach Gemeinſchaft durch Erkenntniß, welches ſie im Menſchen erzeugt, drängt ſie ihn zu jeder höheren Form begrifflicher Erkenntniß, welche die Wiſſenſchaft baut, und es gehört weſentlich zu ihr, die ſtrengeren Formen wie die weiter vordringenden Schritte des wiſſenſchaftlichen Geiſtes zu fördern und ſich mit ihnen zu befreunden.

Die Idee der Sittlichkeit iſt die andere aus der Idee des Menſchen, wie ſie ſelbſt wieder auf der Idee Gottes beruht, her-

vorgehende geiſtige Macht im Menſchen, die eben ſo wenig, als die Idee der Wiſſenſchaft, ein Werk des Verſtandes iſt, ſondern den Verſtand, zuſammt dem Willen, in eine Bewegung ſetzt, welche, in ihrer Weiſe, das geſammte menſchliche Weſen in ſich aufnimmt. Die Idee der Sittlichkeit beruht auf dem Bewußtſein der Freiheit des Willens, als des Vermögens, aus Gedanken zu handeln, und iſt die der ſtetigen Richtung des Willens auf die Realiſirung des Gedankens des Guten. Dieſer Gedanke ſchließt die Idee Gottes in ſich, weil das Gute, in ſeiner Verſchiedenheit vom Angenehmen und Nützlichen, nur in der Zuſammenordnung des Geiſtes im Willen mit der Natur durch Gott, als in dem der Geiſt das ſelbſtſtändige, abſolute Gut-ſelbſt iſt, beſtehen kann. Das Gute alſo, als das durch die Sittlichkeit zu Verwirklichende, ſchließt auf ſeine Weiſe auch das Wahre, inſofern es eine freie Vollziehung vermittelſt des Denkens, und das Schöne, inſofern es eine vom Sinnlichen unabhängige Anſchauungsthätigkeit iſt, mit in ſich. Aber in der Sittlichkeit als Idee (und ſie iſt nichts Anderes, als die das Handeln hervorbringende Idee des Guten) iſt Gott nur gegenwärtig als der Inbegriff aller Ideen und als der Grund der Zuſammenſtimmung der Idee des Guten mit der Natur und Welt. Daher giebt es in der Sittlichkeit als ſolcher nicht nur kein Handeln in Beziehung auf Gott, inſofern er von der Idee des Guten verſchieden iſt, ſondern es giebt auch in ihr keine lebendige Beziehung des perſönlichen Selbſtbewußtſeins auf Gott als den perſönlich Lebendigen. Die Sittlichkeit für ſich, und als Idee, hat Gott nur auf eine ideale, gedankenmäßige Weiſe, und dieſe Weiſe kann, vom blos ſittlichen Standpunkte aus, ſich nur durch die Vermittelungen der Wiſſenſchaft ſteigern, d. h. ſie kann niemals eine lebendige und das perſönliche Bewußtſein in ſich ſchließende Gemeinſchaft mit Gott werden. Die Sittlichkeit kann zwar durch fortſchreitende Realiſirung des Guten, in Kraft der Idee, auch die Idee Gottes, wenn ich ſo ſagen darf, bereichern, aber immer nur vermittelſt der ihre Beziehung zur endlichen Welt immer vollſtändiger herausſtellenden Macht der Idee, nicht aber

kann ſie die Idee Gottes lebendig machen, als des die ſelbſtſtändige Liebe Seienden und als abſoluten Gegenſtandes unſerer Liebe; ſie kann alſo auch die der Idee des Menſchen gemäße Fähigkeit zur Liebe nie entwickeln. Das ethiſche Neutrum des Guten iſt immer das Höchſte in der Sittlichkeit und Gott nur als dieſes Neutrum, wie auch der Karakter aller philoſophiſchen Sittenlehre zeigt, inſofern ſie nicht durch Ahnungen und Überſchreitungen in das Gebiet der Religion ſchon den reinen Standpunkt der Idee verläßt. Diejenigen alſo, welche, gemäß dem ſtrengeren Kantiſchen Standpunkte, die Idee der Religion als ſchlechthin aufgehend in der Idee der Sittlichkeit betrachten, können dem nicht entgehen, daß Gott ihnen in der ſchlechthin metaphyſiſch-idealen Ferne des Gedankens bleibe, welcher das Gemüth weniger in Bewegung ſetzt, als die ſich in der Welt realiſirende Idee des Guten, und überſehen das, daß ohne die Idee einer lebendigen, unmittelbaren Einheit unſerer Kräfte in Gott die Sittlichkeit auch nicht als eine aus dem ganzen und vollen Inneren des Menſchen hervortretende Macht ſich darzuſtellen vermag. Die Regel des Handelns mag durch die Idee der Sittlichkeit hinlänglich klar werden, aber das Ziel der Sittlichkeit in Bezug auf das perſönliche Leben des Menſchen, und ſomit auf die Beziehung der Welt zum Menſchen, bleibt dabei unklar; und die Kraft der Sittlichkeit, inſofern ſie das im Selbſtbewußtſein, im Innerſten des Herzens, ihr Widerſtrebende zu überwinden und ſich dienſtbar zu machen beſtimmt iſt, ſtellt ſich nur in der Form des Imperativs dar, dem die wirkliche Realiſirung der Idee nicht nur nicht entſpricht, ſondern dem auch die freie und volle Einigung mit dem geſammten idealen Bewußtſein fehlt. Die Idee der Sittlichkeit, mit Aufgebung der Idee der Religion, wird auch immer mehr oder minder Tyrannin gegen die Ideen der Wiſſenſchaft und der Kunſt ſein. Nur wenn ſie die Idee der Religion in ihrer Selbſtſtändigkeit anerkennt, erlangt die Sittlichkeit eine lebendige Beziehung zu dem geſammten Selbſtbewußtſein und dem Gottesbewußtſein in ihm, und dadurch erlangt ſie denn die Bedeutung im Geſammt-

leben des Menschen, durch welche das freie Handeln in Wechselwirkung tritt mit dem freien Aufnehmen, Denken und Empfinden. Denn wenn die Sittlichkeit als solche immer Handeln verlangt: so ist es doch ohne Zweifel in vielen Beziehungen nothwendig und schön, nicht zu handeln, sondern frei auf sich wirken zu lassen. Und dies ist es gerade, was nur durch die Idee der Religion gegeben ist.

Doch dies wird noch klarer dadurch werden, daß wir auch das Verhältniß der Idee der Religion zu der der Kunst in's Auge fassen. Denn dieses Verhältniß wird häufig auf eine der einseitigen Geltendmachung der Idee der Sittlichkeit entgegengesetzte Weise mißverstanden, nämlich durch eine Identifikazion der Ideen der Religion und Kunst, wodurch theils die sittliche Beziehung der Religion, theils ihr innerstes Wesen verletzt wird. Allerdings ist die Idee der Kunst mit der der Religion innig verwandt. Denn die Idee der Kunst ist die in Bewegung und Thätigkeit gesetzte Idee des Schönen, und strebt auf ihre Weise eine Beziehung des Endlichen zum Unendlichen an. Alle Kunst nämlich, die mehr ist als sinnliche Ergötzung und Anderem dienender Schmuck, will und kann vermittelst der Phantasie aus dem Endlichen im weitesten Sinne des Worts (in welchem das sichtbar Sinnliche sowohl, als das endlich Geistige darunter befaßt wird) ein solches Ganzes schaffen, in welchem die Beziehung des Endlichen zum Unendlichen als Schönheit zur Anschauung kommt. Das Unendliche nun ist in Gott, und insofern darf man sagen, die Beziehung der Welt zu Gott komme in der Kunst zur Anschauung, und hieraus erklärt sich, daß es zu allen Zeiten solche gegeben hat, die die Kunst und die Religion für identisch hielten, sei es nun, daß sie, wie die Griechen, den Inhalt dessen, was ihnen auf eine nazionale Weise Religion war, schlechthin darstellen zu können meinten in der Kunst, oder daß sie alle Religion in dem Inneren der Menschen nur als unentwickelte Kunstanlage und unvollkommen künstlerische Anschauung des Universums, als der Einheit von Endlichem und Unendlichem, betrachteten. Aber eben in der einseitigen und

unwahren Auffaſſung dieſer Einheit liegt der Irrthum. Die Kunſt faßt und erkennt Gott eben nur als das Unendliche an, als das die zur Erſcheinung beſtimmte Harmonie des Endlichen auf eine abſolute Weiſe Begründende, Hervorbringende, in ſich Enthaltende. Sie kennt Gott nur als den durch die Phantaſie erſchauten Inbegriff der, ſchöner Erſcheinung und Geſtaltung fähigen, Welt, und da er als ſolcher Inbegriff weder ſinnlich vorhanden iſt, noch die Idee des Schönen ſchon das lebendige Schöne ſelbſt iſt: ſo geht die Kunſt eigentlich darauf aus, durch künſtleriſche Hervorbringung erſt das wahre und volle Bewußtſein des Unendlichen zu erzeugen. So iſt die Kunſt, für ſich betrachtet, losgeriſſen von der ſelbſtſtändigen Idee der Religion, pantheiſtiſch, d. h. Gott blos als Grund der ſich entwickelnden Welt, hier nun der durch die Kunſt ſich entwickelnden und verwirklichenden Schönheit der Welt, betrachtend. Aber eben durch ſolche Iſolirung der Kunſt, die jedoch gar nicht zu ihrem Weſen gehört, verletzt die Kunſt die wahre Idee Gottes, als welcher zwar gewiß der freie, geiſtige Grund aller zur Schönheit ſich entwickelnden Geſtalt der Welt iſt, welcher aber, in ſeiner abſoluten Selbſtſtändigkeit und allgenugſamen Seligkeit, die erſcheinende Schönheit wirkt und will nur als ein kreatürliches Sinnbild ſeiner Reinheit, Liebe und Seligkeit, und zwar als ein Sinnbild für den zu einem unendlich höheren Bewußtſein Gottes und Gemeinſchaft mit Gott zu erziehenden Menſchengeiſt. Gott will den Menſchen als ſein perſönliches Ebenbild, und als freie geiſtige Liebe in ſich habend zu dem perſönlichen und freien geiſtigen Inbegriff alles Lebens als Liebe, und zu dieſer Beſtimmung ſteht die durch die Kunſt hervorzubringende Schönheit nur in dem Verhältniſſe eines Sinnbildes, einer Hinführung und zugleich eines Ausdrucks des ſchon durch die religiöſe Gemeinſchaft mit Gott Gewordenen. Die Kunſt vermag, ſelbſtſtändig, dem Geiſte Gott in keiner Weiſe zu offenbaren oder lebendig zu machen, in ihr iſt der Menſch nur ein einzelner bedeutender Punkt im Univerſum, gewiſſermaaßen ein Durchgangspunkt für die Entwickelung des Schönen. Erſt dann, wenn

die religiöse Idee des Menschen der Kunst gegeben ist, d. h. wenn diese von der Religion in ihrer Selbstständigkeit ein Bewußtsein von der religiösen Bestimmung des Menschen empfangen hat, tritt der Mensch in die Mitte einer jeden Kunstschöpfung, auch dann als Durchgangspunkt, aber nicht mehr für die Anschauung des Universums, sondern für das Bewußtsein Gottes, dessen Bild er ist. Hiemit vollendet sich die Kunst und geht über in die künstlerisch erhöhte und belebte Anerkennung der Religion. Inwiefern nun, wenn dies der wahre und wesentliche Zusammenhang der Kunst und der Religion ist, schon der Ursprung der Kunst ein religiöser gewesen sein müsse, dies, als eine ästhetisch-historische Frage, gehört nicht zu unserer Aufgabe.

III.

Die Idee der Religion in ihrer Beziehung zum Leben.

Wir betrachteten bis heran die Religion als Idee, weil es uns zuvörderst darauf ankam, die Wurzelung unseres Gegenstandes in dem Gebiete des Gedankens überhaupt nachzuweisen. Allein wenn die Religion Idee ist: so folgt daraus nicht, daß sie allein Idee, oder daß in ihr das Ideale als ein dem Realen Entgegengesetztes vorhanden sei. Das gesammte Gebiet der Ideen in uns in seiner Abhängigkeit von der Idee Gottes erweiset sich als der Ausdruck eines wirklichen Seins, welches die absolute Fülle des Lebens in sich enthält. Die Idee der Religion, zwar nicht schlechthin Eins mit der Idee Gottes, erweiset sich in höherem Maaße Eins mit jenem Leben, das durch Gott im Menschen ist, als die übrigen von uns unter II. entwickelten Ideen, weil zu ihrem Inhalte eben das gehört, daß der Mensch, der die Idee Gottes ebenbildlich in sich trägt, in einer lebendigen Gemeinschaft mit Gott, als dem Inbegriffe des Lebens, steht. Wenn die anderen Ideen nur einerseits vermöge ihrer Beziehung auf die lebendige Idee Gottes Leben haben, andererseits durch die freie Thätigkeit des Menschen in der Welt Leben erhalten sollen, so daß man von ihnen sagen muß, sie seien Leben, weil

ſie Ideen ſind: ſo muß man von der Religion ſagen, ſie ſei Idee, weil ſie Leben iſt. Dort iſt die Idee das Erſte, das Leben iſt theils das aus ihr Erkannte, theils das menſchlich Gewirkte; hier iſt das Leben das Erſte, das Leben des Menſchen in Gott, und die Idee das Abgeleitete, das aus dem Leben Hervorgegangene. Darauf beruht das in dem Vorigen entwickelte Verhältniß, daß erſt durch die Religion die Ideen der Wiſſenſchaft, der Sittlichkeit und der Kunſt ein ſolches Leben erhalten, daß ſie in Beziehung auf das perſönliche Selbſtbewußtſein des Menſchen geſetzt und befähigt werden, einander wirkſam zu durchdringen. Man muß daher ſagen, die Idee der Religion ſei die Idee der Ideen, d. h. dasjenige Band, wodurch ſie alle im Menſchen auf eine dieſen mit Gott in Gemeinſchaft ſetzende Weiſe lebendig werden, d. h. die Religion ſei ſelbſt das höchſte Leben des Menſchen, welches er unmittelbar von Gott empfängt. Als ein ſolches Leben muß ſie ſich aber als die Wahrheit, d. h. die die relativ ſelbſtſtändigen Ideen erſt mit Wirklichkeit erfüllende Lauterkeit und Freiheit des göttlichen Lebens, erweiſen; ſie muß eben deshalb eine über die mit abſtrakter Unbeſtimmtheit behaftete Ideenentwickelung des Menſchengeiſtes hinausgehende Beſtimmtheit und Gewißheit in ſich tragen; oder mit anderen Worten, die Religion, inſofern ſie ihrer Idee entſpricht, die wahre Religion, muß feſt und unüberwindlich hingeſtellt, göttlich gegeben und beſtimmt, d. h. poſitiv ſein. Es iſt Ergebniß der Idee der Religion ſelbſt in ihrem Urſprunge aus Gott, und in ihrem Verhältniſſe zu allem Geiſtesleben, daß ſie göttlich-poſitiv ſei, und es wird alſo die erſte Aufgabe des beſonderen Theils ſein, den göttlich-poſitiven Karakter der chriſtlichen Religion zu erweiſen.

Zweiter Abschnitt.

Von der Religion als Thatsache.

Ehe wir die christliche Religion als die göttlich-positive Thatsache kennen lernen, welche der Idee der Religion schlechthin entspricht, müssen wir die Religion überhaupt als Thatsache fassen, damit wir zu beurtheilen vermögen, welches die allgemein-religiösen Thatsachen seien, mit welchen die christliche Religion sich einigen, innerhalb welcher sie erscheinen müsse, wenn sie die auch alles religiös Thatsächliche in sich aufnehmende Religion sein soll. Die allgemeinen Thatsachen der Religion sind aber die Beziehungen des natürlichen Daseins der Menschheit auf die Religion, die Zustände, in welchen die Religion gleichsam vorausgesetzt und als ihrer höchsten thatsächlichen Erscheinung gleichsam gewärtig sich zu erkennen giebt, und die religiösen Bedürfnisse des menschlichen Geschlechts. Hieraus ergiebt sich wiederum eine dreifache Aufgabe: 1) darzustellen, welches das Gemeinsame der Religion mit der Grundlage alles Thatsächlichen, was auf dem menschlichen Gebiete liegt, mit der Thatsache des natürlich-menschlichen Daseins überhaupt, sei; 2) in welcher Weise die Religion schon innerhalb der mit dem geschichtlichen Dasein der Menschheit gegebenen Zustände erscheint; 3) welches Eigenthümliche die Thatsache der wahren und absoluten Religion haben müsse, um alle übrigen der Menschheit angehörigen Thatsachen zu ergänzen und mit einander in die richtige Verbindung zu setzen. Das Erste ist die Religion innerhalb der Natur, das Zweite die Religion innerhalb der bleibenden Grundverhältnisse der Menschheit, das Dritte die Religion im Verhältnisse zu dem Bedürfnisse der Menschheit.

I.

Die Religion innerhalb der Natur.

Von der Natur kann hier nur die Rede sein, insofern die Menschheit durch ihr leibliches Leben und seine Fortentwickelung

mit unter die allgemeine Wechſelwirkung des Natürlichen geſtellt iſt. Denn das organiſch-natürliche Daſein des Leibes, weil es Lebenskraft iſt, und auf geſetzmäßige Weiſe dem ſeeliſch-geiſtigen Leben des Menſchen, in welchem ſeine Perſönlichkeit und ſeine Gottähnlichkeit gegeben iſt, zur Baſis dient, kann nicht nur an ſich nicht hemmend ſein für irgend etwas zur menſchlichen Beſtimmung Gehöriges, ſondern es muß dieſem förderlich ſein, alſo auch der Religion, welche, wie wir bereits erkannt, ſich im Bewußtſein des Menſchen als ſeine höchſte Beſtimmung ankündigt. Auch das Geiſtigſte in uns hängt mit der Empfindung zuſammen, und jede Empfindung hat ihre Naturſeite, von der ſie auch leiblich, d. h. durch ſinnliche Wahrnehmung und Naturanregung, vermittelt iſt. Der Geiſt in uns iſt zwar ſeinem Weſen nach naturfrei, d. h. fähig, ſich die Natur dienſtbar zu machen, aber nicht naturlos, d. h. beſtimmt, außerhalb der Natur thätig zu ſein, denn ſonſt würde er nicht in der zugleich leiblichen Perſönlichkeit des Menſchen erſcheinen. Wie nun der Geiſt als wirkender abhängig iſt vom Leibe, und wie dieſer von der geſammten uns umgebenden und ſichtbar und unſichtbar auf uns wirkenden Welt und Natur: ſo iſt auch die Natur in ihrer Beziehung auf den Geiſt das, woran auch die Religion anknüpfen, worin auch die Religion ihre Baſis haben und von welcher ſie ſich nicht losreißen darf. Hieraus geht hervor, ſowohl daß es allerdings eine natürliche Religion gebe, nämlich die Geſammtheit der Berührungspunkte zwiſchen Natur und Religion, als auch, daß dasjenige Übernatürliche, was ſich, wie es ſich ſpäter ergeben wird, als der Religion weſentlich zu erkennen giebt, nicht ſchlechthin und ausſchließlich Übernatürliches ſein kann, d. h. nicht ſolches, welches jeden Berührungs- und Vereinigungspunkt mit der Natur als der Geſammtheit des körperlich Lebendigen ausſchließt.

Es fragt ſich nun, welches dasjenige Natürliche ſei, worin ſchon Religion ſich zu erkennen giebt? Das Mächtige und Freundliche der Natur als ſolches, in ſeinem unmittelbaren Wirken auf den menſchlichen Sinn, in der Wechſelwirkung, in der

es mit diesem steht (da es ohne geistigen Reflex gar nicht zum Bewußtsein in uns käme) kann es nicht sein, denn hierin liegt an sich keine lebendige Vermittelung für das Gottesbewußtsein; dieses wächst nicht in dem Maaße, als das Mächtige mächtiger, das Liebliche lieblicher erscheint, sondern beides läßt selbst dann, wenn es durch den ästhetischen Sinn zum Gefühle des Erhabenen und des Schönen sich steigert, oder, wenn man will, umgeschaffen wird, immer noch eine relative Umgehung, ja fortschreitende Schwächung des Gottesbewußtseins zu, abgesehen davon, daß es, wegen der Verschiedenheit organischer und räumlicher Befähigung, dem Einen in viel geringerem Maaße sich darbietet, als dem Anderen. Aus der freien und schönen Natur als solcher kann also die Religion nicht geboren werden, denn eine religiöse Naturbetrachtung ist immer eine solche, die das religiöse Leben in dem Betrachter schon voraussetzt, und es zur Natur hinzubringt, um dann freilich durch diese es zu erhöhen.

Sind wir nun genöthigt, das natürlich Religiöse in etwas Tieferem zu suchen: so wäre es doch eine falsche Tiefe, die Religion in dem am meisten unmittelbaren Wirken der menschlichen Triebe zu suchen. Denn auch von der Verderbtheit unserer Triebe hier abgesehen, da dies ja mit Recht als das Irreligiöse könnte bezeichnet werden; auch zugegeben, daß die Entwickelung aller menschlichen Triebe, wenn sie in relativer Reinheit ihrer Verhältnisse und Bestimmungen geschieht, die Totalbestimmung der menschlichen Kräfte auf eine lebendige Weise zur Anschauung bringt: immer ist diese Anschauung in Bezug auf die Bestimmung des Menschen für und zu Gott mangelhaft, und der entscheidende Punkt darin verhüllt, die Beziehung des persönlichen Geistes zu seinem Urbild und Urheber, dem persönlichen und lebendigen Gotte. So gewiß der Geist nicht Trieb ist, obwohl aller menschliche Trieb eine Beziehung zum Geiste hat: so wenig kann die ursprünglichste Erscheinung der Triebe die Beziehung des geistigen Menschen zu Gott kund machen oder Religion sein. Jeder Trieb ist als solcher nur das individuelle Hervortreten des Alllebens der Natur innerhalb der Menschheit. Die Totalität der

Triebe als ſolcher im Menſchen kann alſo auch nur eine Repräſentazion der Natur, der Welt als Natur, d. h. als willenlos bedingter und bedingender Totalität des unmittelbaren Lebens, ſein, und dies für Religion anzuſehen, ſchließt alſo jedesmal die Ignorirung des Unterſchiedes von Geiſt und Körper, von Gott und Welt in ſich, und iſt, als pantheiſtiſch, auch nicht religiös [1]).

Als Religion innerhalb der Natur können wir vielmehr nur das erkennen, worin einerſeits die geſammte Natur in ihrer Wechſelwirkung mit dem menſchlichen Weſen vorhanden und wirkſam iſt, und andererſeits das perſönliche Weſen Gottes, als das vom Menſchen zu erfaſſende und geiſtig aufzunehmende, in irgend einem Maaße offenbar und ſich von dem Weltganzen unterſcheidend iſt. Dies ſind die Regungen der Ehrfurcht und Bewunderung, des Dankes und des Vertrauens, wie ſie in jedem menſchlichen Individuum durch die Größe und Ordnung der Natur, wie auch das menſchliche Geſchlecht in dieſelbe hineingeſtellt iſt, gegeben ſind. Denn dieſe Regungen und Gefühle könnten zwar nicht ſein ohne die eingeborne Idee Gottes im Menſchen, welche in und an ihnen dem Menſchen zum Bewußtſein kommt, ſie ſind auch nur in unzähligen Abſtufungen der Stärke und Reinheit vorhanden; ſie ſelbſt ſind aber weder ein Werk des Willens noch des Verſtandes, ſondern fließen mit pſychologiſch-natürlicher Nothwendigkeit aus der Einwirkung der Natur auf die Seele, die ſich mit den Dingen und den Menſchen in Berührung ſieht, und können durch die ſelbſtiſche, eigenwillige Entwickelung des Seelenlebens zwar gehemmt, aber nicht vertilgt werden. Unaufhörlich bewirkt nämlich der Eindruck des

1) Es iſt daher zwar eines Dichters, wie Goethe, würdig, im Werther (Erſtes Buch, Brief v. 30. Mai) die Gewalt der Liebe als Leidenſchaft in einer beſtimmten Weiſe als Offenbarung der urſprünglichen Reinheit der Natur anzuſehen und zu preiſen; aber inſofern dergleichen im Sinne vieler nachfolgenden Dichter, in dieſer höchſten Unmittelbarkeit des Naturtriebs als das Höchſte und Reinſte überhaupt angeſehen wird: iſt hierin Verwechſelung der Natur und der Religion und alſo Irreligion.

Weltganzen (des κόσμος) in uns eine Bewunderung, die die Ehrfurcht in demselben Maaße in sich hat, als die Mannichfaltigkeit des Sichtbaren und Geordneten sich von selbst der Idee des unsichtbaren Ordners unterordnet; sie wirkt ein Vertrauen, welches in demselben Maaße Dank in sich trägt, als die Wiederkehr des natürlich Guten sich auch in dem Wohlthuenden des menschlichen Zusammenseins darstellt, insofern auch dies von dem Sein dessen, dessen Idee in uns ist, Zeugniß giebt. Daß dieses gesammte Anschauungs- und Gefühlsleben den Keim der Liebe, als reinen Geisteslebens inmitten des Gefühls, in sich trägt, ist klar; aber es ist an und für sich noch nicht Liebe, da diese, als Eigenthum des Geschöpfs, erst das unter freier Selbstbestimmung Gewordene ist. So ist die natürliche Religion die Erkennbarkeit Gottes, das γνωστὸν τοῦ θεοῦ (Röm. 1, 19, 20), aus den Werken, wofern diese nur mit Einschluß des Menschen als seines höchsten Werks gefaßt werden, das Übergehen der an den Werken sich entwickelnden Idee Gottes in solches Gefühl, welches in sich selbst dem Selbstischen, in sich Zurückgezogenen und von der Idee Leeren, widerstrebt. Und dies ursprüngliche Widerstreben des Gottesbewußtseins gegen das sinnlich-ideelose Selbstleben ist die Religion in der Natur oder der natürlichen Seele, und so ist auch die natürliche Religion ihrem Wesen nach Offenbarung, denn dieses Gefühlsleben in seinem Ursprunge aus der Idee Gottes auf der einen und aus der Anschauung der Werke auf der anderen Seite stellt sich unmittelbar, ohne Reflexion, dar als That, redende That, Selbstkundmachung Gottes an unser Inneres [1]). Natürliche Religion in unserem Sinne, in welchem auch das Geschichtliche darin liegt, und Offenbarung sind also kein Gegensatz, nicht einmal ein relativer, sondern jene ist der Anfang dieser, und diese ist in ihrer Vollendung nur die Befreiung der natürlichen Religion von der unnatürlichen Verfinsterung durch die Sünde und Entwickelung derselben durch das

1) Röm. 1, 19: Διότι τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ φανερόν ἐστιν ἐν αὐτοῖς· ὁ θεὸς γὰρ αὐτοῖς ἐφανέρωσε·

höchſte Kundwerden der Liebe Gottes. Natürliche Religion und poſitive Religion ſind ein Gegenſatz, obwohl nur ein relativer, und nur inſofern, als, wie wir ſehen werden, die wahre poſitive Religion allein erſt die höchſte Offenbarung Gottes ſein kann, laſſen ſich natürliche Religion und Offenbarung einander entgegenſtellen, obwohl eigentlich immer ohne Nutzen, wie denn auch die Schrift die erſten Anfänge der Religion in der Patriarchenwelt beides als natürlich und geoffenbart darſtellt. Hieraus folgern wir, daß kein Volk ohne Religion ſei, daß die Religion in dem angegebenen Sinne das Eigenthum und Erbtheil des menſchlichen Geſchlechts in ſeinem durch den Geiſt vermittelten Zuſammenhange mit der Natur ſei, und daß die äußerſte Entartung, in der wir einige Abtheilungen des Menſchengeſchlechts antreffen, zwar das religiöſe Bewußtſein tief verdunkelt, aber doch nicht gänzlich vertilgt haben kann.

Dieſe Anerkennung der Religion als einer Thatſache innerhalb der Natur giebt den richtigſten Standpunkt zur Erläuterung eines Begriffs, der uns auf dem ganzen hiemit in Verbindung ſtehenden Gebiete mannichfaltig begegnen wird, nämlich des Begriffs des Myſtiſchen. Wir unterſcheiden hier ein Zweifaches. Die Natur, wie ſie in unſerem tieferen Selbſtbewußtſein als ſeeliſche und durch die Seele vermitteltes Allleben der Dinge gegeben iſt, entzieht ſich oftmals ſowohl der ſinnlichen Wahrnehmung als der begrifflichen Auffaſſung, und ſtellt ſich uns als geheimes Ineinanderwirken der Kräfte in dem Übergange des Seeliſchen zum Leiblichen dar, und umgekehrt. Dies iſt myſtiſch, weil es geheimnißvoll, und durch Verſtand und Willen ſeiner geheimnißvollen Natur nicht zu entkleiden iſt, aber es iſt an ſich noch nicht religiös oder zur Religion gehörig, weil noch unentſchieden iſt, ob ſich dieſes Geheime durch fortſchreitende Natur- und Seelenkunde wird aufdecken laſſen, oder ob es durch Verwebung mit unſerem religiöſen Bewußtſein ſich als Religionsgeheimniß oder als Myſterium darſtellen wird. Dies iſt nämlich die zweite Gattung des Myſtiſchen. Die Religion zeigt ſich auf gewiſſen Punkten ihrer Entwickelung und Wirk-

samkeit so geeinigt mit natürlichem Leben, daß diese Einigung weder durch empirische Wahrnehmung, noch durch Ableitung aus allgemeinen Begriffen, noch durch eine wissenschaftliche Kombination von beidem, des Karakters des Geheimnisses entkleidet werden kann. Dergleichen ist z. B. die Anerkennung des göttlichen Geistes als des von dem unsrigen verschiedenen und doch uns wesentlich einwohnenden, ferner die religiöse Einwirkung eines Menschen auf den Anderen, von dem sich doch nichts wahrnehmen und begreifen läßt, als ein Betragen und Reden, welches von Seiten Anderer nicht dasselbe wirkt; um hier zu schweigen von denjenigen Geheimnissen, die über die natürliche Religion hinausgehen, obwohl sie alle auch eine natürliche Basis haben. Das Religionsgeheimniß in diesem Sinne ist unleugbar, aber es wird ganz falsch gefaßt, wenn man es als absolut und durch eine bestimmte Gränze sich abschließend gegen die vernünftige Begriffs- und Urtheilsbildung denkt. Vielmehr hat es eine Seite, von der es in immer innigeren Wechselverkehr mit der vernünftigen Gedankenentwickelung tritt, aber der große Unterschied des Mysteriums von dem unmittelbar Verständlichen und Begreiflichen besteht darin, daß das Verständniß von jenem die religiöse Gemüthsrichtung selbst verlangt, um sich auf zunehmende Weise dem Erkennen aufzuschließen, ohne doch aufzuhören, sich immer von Neuem als Mysterium, nur als immer klareres, vertrauter gewordenes, darzustellen, während dieses zu seinem Verständnisse nur gesunde Sinne und Anlagen des Kopfes erfordert. So ist das Religionsgeheimniß in einem absoluten Sinne Geheimniß nur für die, welche es blos von außen und ohne die religiöse Gemüthsrichtung betrachten, weshalb auch eben solche es entweder nur blind und sklavisch annehmen, oder sich als erbitterte Gegner des Geheimnisses in der Religion erzeigen. Relatives Geheimniß bleibt es auf jeder Stufe der Religion, und schon die natürliche enthält es in sich; nur daß auf den höheren Stufen das Verständniß des Geheimnisses in dem Maaße wächst, als die Wirklichkeit des Geheimnisses tiefer empfunden wird [1]).

1) Vgl. meine Polemik S. 86.

II.

Die Religion innerhalb der bleibenden Grundverhältniſſe der Menſchheit.

In der geſchichtlichen Entwickelung der Menſchheit geben ſich gewiſſe Grundverhältniſſe zu erkennen, welche als die Träger alles deſſen erſcheinen, was die Menſchheit aus ſich zu entwickeln beſtimmt iſt. Sie waren da, ehe das menſchliche Geſchlecht ſich in Nazionen ſonderte und politiſch-geſellſchaftliche Kultur entwickelte; ſie treten nach jeder Zerrüttung als die übrig gebliebenen Grundzüge des edleren menſchlichen Gemeinlebens wieder hervor; die höchſte Ausbildung kehrt zu ihnen zurück und ſucht ihren Werth darin, ſie vollkommen hinzuſtellen. Sie ſind ſo ſehr das geſammte ethiſche Gemeinleben der Menſchen umſchließend, daß man urtheilen könnte, ſie ſelbſt, dieſe Grundverhältniſſe, wären und leiſteten das, was man von der Religion erwarte. Dieſe alſo verſchwinde in dem Maaße, als dieſe Grundzuſtände der Menſchheit ſich aus dem natürlichen Entwickelungsgeſetze der Menſchheit heraus geſtalten. Um dieſen Schein aufzuheben, und das ſelbſtſtändige Daſein der Religion innerhalb dieſer Verhältniſſe darzuthun, bedarf es eines Blicks auf den Unterſchied eines jeden derſelben von der Religion, ſowie der wahren Beziehung dieſer zu ihnen. Die drei Grundverhältniſſe, von denen wir hier zu reden haben, ſind die Familie, der Staat, die Sitte. Durch die erſte iſt die allgemeine Erhaltung und Überlieferung der Religion als einer Thatſache ſelbſt bedingt; durch den Staat iſt die Sicherung einer freien Entwickelung aller höheren ſittlichen Anlagen der Völker gegeben; und durch die Sitte gewinnt das ſittliche Geſammthandeln der Menſchheit eine Form, die auf den inneren Karakter des Ganzen zurückwirkt.

Die Familie iſt gegeben durch die Geſchlechtsliebe im vollſtändigen Sinne des Worts, in welchem die moraliſche Anziehung und Ergänzung von Mann und Weib das Edelſte und Innerſte iſt. Hierauf gründet ſich die monogamiſche und lebens-

längliche Ehe als die einzig wahre, und jedes der Idee der Familie entsprechende Zusammensein von Ältern und Kindern, von Herrschaft und Dienstboten. Wie nun die Liebe als freie Anziehung der Gemüther allein das ist, was den Anfang einer solchen Ehe begründen kann: so läßt sich der Ursprung solcher Liebe schon nicht anders auffassen als aus und durch Religion, vielweniger aber die Fortdauer und Entwickelung derselben in der Ehe. Denn jene Liebe, die nicht mehr Leidenschaft ist, und in jedem Fortschritte gegen die Selbstsucht sich aufrecht zu erhalten hat, um das Ganze ihrer Aufgaben in der Familie zu lösen: wie könnte der Sinn derselben verstanden, die Kraft derselben entwickelt werden ohne Anerkennung eines göttlichen Willens, der die Seelenliebe zwischen Mann und Weib und damit die Entwickelung der Familie als einer Gemeinschaft erziehender und erzogner Liebe will? Dies heißt, die Ehe und Familie muß auf Religion gegründet sein, wenn sie die Menschheit fördern soll. Und nicht so liegt die Sache, als wenn die Familie aus sich diejenige Liebe erzeugen könnte, die dann durch sich selbst wieder Religion wäre oder würde; sondern wie der Gatte in der Gattin, diese in dem Gatten das schon vertrauend voraussetzt, was Treue und Liebe verbürgt: so geht Religion der Ehe voraus. Und wie auch die beste Ehegemeinschaft ein ganz in Liebe zusammenhängendes Familienleben nicht hervorbringt, wenn sie nicht einerseits getragen wird vom religiösen Geiste der größeren Gemeinschaft, und nicht, andererseits, Religion die einzelnen Glieder der Familie sich liebend in das Ganze fügen läßt: so ist es auf jedem Punkte diese selbstständige Macht der Religion, wodurch die Verwirklichung der Idee der Familie einzig möglich ist. Deshalb auch nach dem Gefühle aller Völker die Ehe ihre Weihe durch die Religion empfängt; und wie unvollkommen diese als natürliche oder unrein-positive da stehen mag: wir dürfen dennoch sagen: wo und in welchem Maaße die Familie dem ethischen Gedanken derselben auch nur im Ganzen entspricht, da kann eben dies durch nichts Anderes bewirkt sein als durch die Religion, und diese erscheint hier also als Thatsache.

Der Staat iſt diejenige durch Abſtammung, Sprache und Landesbeſchaffenheit beſtimmte Gemeinſchaft eines Volks, in welcher das Recht, zur Sicherung der geiſtig-ſittlichen Entwickelung des menſchlichen Weſens, anerkannt, feſtgeſtellt und gehandhabt wird. Inſofern die Religion mit zu den höheren Gütern gehört, die der Menſchheit durch den Staat geſichert werden ſollen, entſteht zwiſchen dieſem und ihr noch kein näheres Verhältniß, als zwiſchen dem Staate und der Kultur überhaupt. Allein dieſes Verhältniß iſt in der Natur des Rechts als dem Lebensprinzipe des Staats gegeben. Denn das Recht, welches den wahren Geſetzen zum Grunde liegt, ſetzt eine ſich ſelbſt gleiche, unter allen Wechſeln bleibende gerechte Beziehung einerſeits des Ganzen eines Volks zu ſeinen einzelnen Gliedern, andererſeits der geordneten Gemeinſchaft zu den Naturgütern, vorzüglich dem Lande, welches von dem Volke bewohnt wird, voraus. Die erſte Beziehung iſt die ethiſch-bürgerliche, da es hier auf die Anerkennung des menſchlichen Verhältniſſes freier Weſen ankommt; die zweite die phyſiſch-bürgerliche, da es ſich hier von dem Rechte auf äußere Güter handelt. Wie beide aber nicht außer einander, ſondern in einander ſind, da die rechtliche Beſtimmung der Güter auf das rechte Verhältniß der Perſonen zurückgeht, und dieſes von ſeinem erſten Moment an die Beſitzergreifung, die die Natur als Organ des Geiſtes behandelnde Thätigkeit des Menſchen, in ſich trägt: ſo erſcheint das Recht, als Identität jener zwiefachen Ordnung, auch als Anordnung Gottes. Denn weil nur deshalb ein Recht des Menſchen auf die Natur vorhanden iſt, weil die Natur und der Geiſt des Menſchen für einander gehören, und dies weder durch die Natur noch durch den Menſchen ſo iſt; und weil nur deshalb die Beziehung des Einzelnen zum Ganzen eines Volks eine gerechte ſein muß, weil die Menſchheit ſich einerſeits in perſönlichen Individuen und andererſeits in Völkern darſtellt, und dies Zwiefache weder von den Individuen, inſofern ſie Geſetze geben können, noch von den Völkern, inſofern ſie ſich etwa willkürlich ſondern möchten, ausgeht: ſo muß im Rechte ein höherer Wille, eine göttliche Beſtimmung des Zuſammenle-

bens der Menschheit erkannt werden; und so ist in der Anerkennung des Rechts als der Grundlage des Staats schon die Religion. Ferner tritt das Recht innerhalb des Staats in einen unerlaßlichen und unaufhörlichen Kampf gegen Gewaltthat und Unrecht, wie sie aus Laster und Selbstsucht hervorgehen. Insofern das Bestehen der Staaten nun in einem relativen Siege des Rechts über das Unrecht besteht (es wird Recht gesprochen, es herrscht Sicherheit der Person und des Eigenthums, nicht absolut, aber sowohl im Alterthume als im Neuerthume in einer bewundernswürdigen Verwirklichung des Rechts): so kann dies nicht selbst wieder aus der Gewalt oder der natürlichen Stärke herrühren, denn die natürliche Stärke der Volksmasse (wie sich bei Aufrühren und in anarchischen Zuständen zeigt) ist größer als die der Regierung, sondern es hat seinen Grund in der Anerkennung des Rechts als einer geistig-substanziellen, das wahre Leben des Ganzen und der Einzelnen bedingenden Macht; diese Anerkennung aber ist Religion, da sie weder in einem Gesetze, noch in der gleichsam zufällig sich zusammenfindenden Moralität der Individuen ihren Grund haben kann, weil eine solche, ohne Übereinstimmung durch die Religion, sich nicht zur Anerkennung gemeinsamer Ordnung erheben, sich eben niemals zusammenfinden würde. In der Macht des Rechts als eines geltenden in den Staaten ist also schon das wirkliche Dasein der Religion gegeben, hier müssen wir sie anerkennen, wie umhüllt sie sei durch die polytheistischen Irrthümer der politisch entwickeltsten Staaten des Alterthums außer dem israelitischen, wie formlos in neueren Staaten, in denen das Streben, den Staat ganz auf sich selbst zu stellen, die unauflösliche Verknüpfung von Religion und Staat wenig erscheinen läßt [1]). Deshalb finden wir auch in allen Staaten die Religion als solche, die nicht von ihnen gemacht wird, sondern von ihnen gefunden, vorausgesetzt wird als et-

1) Und wie bedeutsam zeigt gerade in der neueren Zeit Großbritannien, ungeachtet seiner Zerwürfnisse und Gegensätze, die Einheit des Rechtsgefühls und des religiösen Bewußtseins in dem protestantischen Kerne dieses wichtigen Volks.

was göttlich Gegebnes, auf das sie sich bauen[1]). Ja der Staat als solcher weiß der Religion als solcher nicht anders dienen zu können, als dadurch, daß er sie in ihrer inneren, eigenthümlichen Lebenskraft, die höher ist als er selbst, frei läßt, und eben deshalb tritt der wahre Staat mit Recht scheu davor zurück, sich und die Religion zu identifiziren. Da nun außerdem ein Staat mit dem andern auf völkerrechtliche Weise in Verbindungen treten muß, die weder durch Stärke noch durch ein Gesetz schlechthin gewährleistet werden können: so ist die Übereinstimmung der Völker, diese ihre gegenseitigen Beziehungen selbst unter den Begriff des Rechts zu bringen, Anerkennung einer Macht, die auch sie in eine gerechte Ordnung zu bringen den Willen hat, oder Religion.

Auch in der Sitte zeigt sich drittens das Dasein der Religion. Die Sitte ist die in menschlichen Gemeinschaften anerkannte gemeinsame Form wiederkehrender Handlungen, die einerseits nicht durch das Gesetz erfordert und erzwungen werden, und andererseits nicht durch die Freiheit des Einzelnen unterlassen werden können, ohne daß diese Unterlassung vom Ganzen als ein Mißbrauch der Freiheit erkannt werde. Das Gebiet und die Macht der Sitte ist groß, da einerseits keine wirkliche Staatenbildung vorkommt, die sich nicht an die Sitte anlehnt, und andererseits die Wirkung der Sitte auf die sittliche Ausbildung des Einzelnen innerhalb jeder Gemeinschaft entschieden ist. Wenn man zwar nicht sagen kann, in einer Gemeinschaft sei soviel Sittlichkeit, als Sitte in derselben sei: so muß man doch sagen, in ihr sei soviel Verhinderung der Unsittlichkeit, allgemein zu werden, als in ihr Sitte ist. Wenn nun die Sitte, ungeachtet es ihr an äußerer Gewährleistung fehlt, und ungeachtet sie mit allen Veränderungen in dem gemeinsamen Zustande gleichen

1) Der nordamerikanische Staatenbund ist blos scheinbar ein Einwurf dagegen. Denn auf das Ernstlichste setzten die ersten Gründer der dortigen Zustände die christliche Religion als Grundlage alles rechten Lebens voraus, nur daß sie die Freilassung ihrer Formen und die Zulassung anderer Religionen, vorzüglich aus Religion, für heilsam erachteten.

Schritt halten muß, sich doch in einem festen Kerne von Ordnungen und Formen des Handelns erhält: worauf kann dies beruhen anders, als auf Religion? Auf der Sittlichkeit als solcher nicht, denn abgesehen von den Einzelnen, in denen diese nach dem im allgemeinsten Sinne künstlerischen Karakter, der zum Wesen der Sittlichkeit gehört, immer etwas Individuelles ist, also nicht fähig, das Allgemeingeltende der Sitte zu erzeugen, ist die Sittlichkeit nur ein Abstraktum, von welchem kein Übergang zur Erzeugung der Sitte denkbar ist. Das Innerste der Sitte muß aber etwas ganz Reales und Lebendiges sein, zugleich etwas der Willkühr der Einzelnen Entnommenes, und dennoch von allen Einzelnen so Anzuerkennendes, sich ihnen so als angemessen Darstellendes, daß sie es frei ehren, ohne durch ein Gesetz dazu gezwungen zu werden. Gerade dies ist das Wesen der Religion, soweit wir sie schon kennen, etwas göttlich Positives, Allgemeingültiges und so sehr durch sich selbst im Inneren, im Geiste des Menschen, sich Geltendmachendes, daß es keines äußeren Gesetzes bedarf, um es herrschend zu machen, sondern vielmehr selbst erst den äußeren Gesetzen Kraft giebt. Daher auch das Innerste und Höchste der Sitte bei den alten Völkern sich unmittelbar als Religion darstellt, im häuslichen, im gesellschaftlichen, im öffentlichen Leben; bei den neueren Völkern nicht unmittelbar, weil die entwickeltere Kultur Alles mehr mittelbar erscheinen läßt, aber doch so gewiß als Religion, als die Sitte in ihren letzten Gründen bei den Verfeinertsten wie den Rohesten stets die Gefühle rege macht, die wir eben als Religion anerkannten, Ehrfurcht und damit verknüpfte Schaam, Vertraun und darin gegründete Folgsamkeit gegen einen allwaltenden geistigen Willen. Das Verhältniß von Sitte und Religion zeigt sich überall als ein solches, daß wer die eine anerkennt, auch die andere bejaht, wer die eine aufgiebt, auch die andere verletzen muß und als verletzend erkannt wird.

III.

Die Religion im Verhältniſſe zum Bedürfniſſe der Menſchheit.

Indem wir die Religion innerhalb der Natur, und ſodann innerhalb der Familie, des Staats und der Sitte anerkannten, fanden wir ſie als thatſächlich daſeiend inmitten dieſer Verhältniſſe und des Geſammtlebens der Dinge, ohne ſie doch ihrem Weſen nach hinlänglich von dieſen unterſcheiden zu können. Das Thatſächliche der Religion fanden wir bis jetzt nur als ſo eingeſchloſſen von dem Thatſächlichen der Natur und des geſchichtlichen Daſeins der Menſchheit, daß wir zwar ſagen mußten, ein gewiſſes Edelſtes und Innerſtes innerhalb beider ſei Religion, aber nicht ſagen durften, dies ſei die Religion ſelbſt nach ihrer vollen realen Macht. Vielmehr die Gebrechlichkeit und Ausartung aller Verhältniſſe und Zuſtände, innerhalb deren uns die Religion erſchien, ſtellt dasjenige, was wir als ſolche anerkennen mußten, als unkräftig dar, das menſchliche Verderben zu überwinden, und ſcheint ſogar in ſich zu ſchließen, daß die Religion an dieſem Verderben ihren Antheil habe. Dies widerſpräche aber der Idee der Religion, nach welcher die Thatſache der Religion nicht eine gemeine, in die Unvollkommenheit und das Verderben der Menſchheit hineingeflochtene ſein kann, ſondern vielmehr eine göttliche, ſchlechthin-reine und ſo unüberwindlich hingeſtellte, daß ſie nicht einmal an der abſtrakten Unbeſtimmtheit des menſchlichen Gedankenlebens Antheil hat, welche, innerhalb dieſes, der erſte Punkt iſt, an dem ſich die innere Gebrechlichkeit des menſchlichen Weſens kund thut [1]). Dieſe aber tritt viel ſtärker innerhalb des realen Gebietes auf, in welchem wir doch auch die Religion gefunden haben. Die Religion als Thatſache erſcheint in allen Perioden der Weltgeſchichte nur zuſammen mit der Thatſache der Ausartung und des Verderbens des menſchlichen Geſchlechts. Denn ſo ſchon müſſen

1) Vgl. 1. Abſchnitt §. 3.

wir, unter der Vergegenwärtigung der Idee der Religion, welche die der Empfänglichkeit aller menschlichen Anlagen für die Gemeinschaft mit Gott ist [1]), die weitgreifende Losgerissenheit aller menschlichen Zustände von der Gemeinschaft mit Gott nennen. Diesem Verderben gegenüber kann die Religion nicht gleichgültig sein, vielmehr erscheint jenes als ihr Gegensatz, als Irreligion und Sünde, d. h. Abfall von Gott. Die wahre und ganze Thatsache der Religion muß also die sein, wodurch die Sünde aus den menschlich-natürlichen Verhältnissen hinweggenommen zu werden vermag. Wir kennen also die Religion als Thatsache noch nicht hinlänglich, als bis wir diejenige Hauptthatsache finden und anerkennen, worauf das bisher erkannte gleichsam elementarisch Thatsächliche der Religion sich bezieht, jene, in welcher die Religion sich als das Heil des sündigen Menschengeschlechts zu erkennen giebt. Diese Thatsache ist in der christlichen Religion gegeben, weil sie die wahre, göttlich-positive Religion ist, und es wird also die zweite Aufgabe des besonderen Theils sein, die christliche Religion als das Heil des sündigen Menschengeschlechts darzustellen. Ehe wir aber zum besonderen Theile fortschreiten, bedarf es einer Untersuchung über das Idee und Thatsache Vermittelnde in der Religion.

Dritter Abschnitt.

Die Religion als Vermittelung der Idee und der Thatsache.

Angenommen, wie wir nach dem Vorigen anzunehmen berechtigt sind, es gebe in der christlichen Religion ein Thatsächliches, welches sich als das schlechthin höchste Thatsächliche in der Religion bewährt: so müssen wir doch, um den Inbegriff des zum Wesen der Religion Gehörigen zu beschreiben, vorher nach-

1) Vgl. S. 45.

weiſen, wie ſich der Gegenſatz zwiſchen Idee und Thatſache ſelbſt zur Religion und in ihr verhalte. Dieſer Gegenſatz nämlich bleibt nach allem bisher Entwickelten immer noch ſtehen, und auf ſolche Weiſe, wie es mit der vollen Macht der Religion nicht zuſammen beſteht. Und hier handelt es ſich einerſeits davon, daß die Religion als höchſte Thatſache, als Heilgründung für das ſündige Menſchengeſchlecht, an ſich noch nicht eine vollkommene Einigung alles in der Menſchheit angelegten Lebens mit dem Leben Gottes enthält, weil die Heilbegründung an ſich die Aufhebung der Sünde iſt, nicht aber als ſolche ſchon die Verklärung alles Menſchlichen in das göttliche Geiſtesleben in ſich ſchließt. Andererſeits ſchließt das Auftreten der Religion als höchſter Idee, als der unter dem hiſtoriſchen Entwickelungsgange der Menſchheit ſelbſt ſich hervorarbeitenden Idee des göttlich Poſitiven, noch nicht eine ſolche Macht des Lebens in ſich, daß das Göttliche ſich als That und Leben, als Wahrheit und Wirklichkeit in der Menſchheit darſtellen müßte. Die Art alſo, wie Idee und Thatſache innerhalb der Religion immer noch auseinandertreten, iſt ſelbſt noch etwas Nichtreligiöſes, und die Religion wird ſich erſt ganz als ſolche darſtellen, wenn dasjenige in ihr aufgewieſen iſt, wodurch die Idee und die Thatſache in ihr vermittelt werden. Und dies wird deshalb das Höchſte in der Religion ſein, weil dadurch ihre Aufgabe, das geſammte Leben, Sein und Bewußtſein der Menſchheit in ſich und in Gott zu einigen, erſt vollſtändig gelöſet werden kann. Denn da die Idee der Religion die Idee aller Ideen iſt [1]), d. h. da die Reinheit und Macht des geſammten Gebietes der Ideen durch die Idee der Religion bedingt iſt: ſo muß die Vermittelung dieſer Idee mit dem realen thatſächlichen Sein auch die Vermittelung aller Ideen mit demſelben ſein. Und da die höchſte Thatſache in der Religion, die Heilung und Heilsbegründung der Menſchheit, auch das wieder Lebendigwerden aller urſprünglichen Kräfte, aus welchen überhaupt rein-menſchliche Thatſachen hervorgehen, in ſich ſchließt:

1) Vgl. S. 58.

so ist die Vermittelung jener einen Thatsache mit dem idealen Bewußtsein des Menschen die Vermittelung aller, und somit giebt sich die Religion als Vermittelung der Idee und der Thatsache in der Menschheit überhaupt zu erkennen, d. h. als die Macht, welche alle Idee wirksam und lebendig macht, indem sie sie von jedem Abstrakten entkleidet, und alle Thatsache geistig und ideal, indem sie sie von dem blos Sinnlichen unabhängig macht. Es ergiebt sich hieraus, in Übereinstimmung mit den vorigen Abschnitten, für den gegenwärtigen die dreifache Frage: 1) Was ist das Verhältniß der Vermittelung zur Religion überhaupt? 2) Welches sind die wesentlichen Momente der Vermittelung innerhalb der Religion? 3) Auf welches letzte Ziel weiset die Religion als Vermittelung hin?

I.

Verhältniß der Vermittelung zur Religion überhaupt.

Vermittelung ist dem allgemein zugestandenen Gedanken nach das Hindurchgehen eines Ersten durch ein Anderes, um mit diesem zu einem Dritten zu gelangen; das Sichbilden eines Allgemeinen zum Besonderen, um ein beides in sich enthaltendes auf höhere, schließliche Weise Reales, Lebendiges zu werden; die Entwickelung eines Unbestimmten zu einem Bestimmten, um ein Freies und Bestimmendes zu werden. In dieser Art entwickelt sich aus der unbestimmten Einheit des persönlich-menschlichen Lebens das Seelenleben dem Körper gegenüber, um nachher in der Bestimmtheit des geistigen Willens erst voll menschlich zu werden. Aus der allgemeinen Rezeptivität des Wahrnehmens entwickelt sich das abstrakte Denken, das sich im lebendig erkennenden Begriffe zur Einheit des Wissens wiederherstellt. So gestaltet sich die allgemeine Mannichfaltigkeit der Talente in der menschlichen Gesellschaft zum Gegensatze der wissenschaftlichen und der technischen Anlagen, aus welchen durch innere Vermittelung in dem Ganzen der Gesellschaft die künstlerische Praxis hervorgeht. Diese einfachsten Beispiele wählen wir, um an-

ſchaulich zu machen, wie die Vermittelung auf dem lebendigen Weſen der Dinge, namentlich der menſchlichen, ſelbſt beruht und als das von Gott ſelbſt in die Dinge gelegte allgemeine Prinzip des Lebens betrachtet werden muß, in welchem deshalb ein Gegenſatz gegeben iſt, damit dieſer von der inneren Kraft des lebendigen Weſens aus vermittelt, aufgehoben werde und ſo die Energie und Lebendigkeit des Geſchöpfs ſich kund thue. Daß dieſe Lebendigkeit nur ſein könne, weil Gott, als der abſolut Lebendige, das Geſchöpf will als an ſeiner Lebendigkeit im Nachbilde einen gewiſſen Antheil habend, iſt klar, und wir werden hier ſchon auf eine in der unendlichen Lebendigkeit Gottes gegründete Vermittelung geführt, deren Weſen und Unterſchied von aller Vermittelung innerhalb der Welt hier zu erörtern indeß nicht unſere Aufgabe ſein kann.

Iſt nun das innerſte Weſen jedes Geſchöpfs der Grund derjenigen Lebendigkeit, die ſich als Vermittelung darſtellt: ſo muß das Weſen aller Vermittelung innerhalb der Menſchheit in der Vernunft liegen, inſofern wir hierunter das ſich ſelbſt gleiche allgemein Menſchliche, was in allen Entwickelungsſtufen der Menſchheit nur immer vollſtändiger und kraftvoller hervorzutreten beſtimmt iſt, verſtehen. Allein wie in keinem anderen Worte die Verſchiedenheit des Sinnes, in dem es genommen wird, ſo bedingt iſt durch die Stufe des geiſtigen Lebens, mit welchem dieſer Sinn aufgefaßt wird, ſo daß hier ſtets, bis zur endlichen Verklärung aller Sprache durch den Geiſt der Wahrheit, eine Verſchiedenheit des Sprachgebrauchs bald in leiſen Übergängen, bald in ſchroffen Gegenſätzen ſich zeigen wird: ſo iſt es nöthig, zu erklären, daß die Vernunft nur inſofern das Weſen aller Vermittelung ſein kann, als ſie ſelbſt dem Leben der Dinge, dem Inneren der Verhältniſſe, dem Geiſtigen der Kräfte ſich geöffnet und verwandt zeigt. Gerade daraus, daß ein Vermittelndes im Menſchen iſt und ſein muß, und dies nur bezeichnet werden kann als Vernunft, als Vernehmen der wahren Beziehung der Gegenſätze und als ratio der rechten Entwickelung des Lebens, gerade daraus ſehen wir, daß Vernunft nicht irgend

eine Abziehung von dem Inneren der Dinge und der Verhältnisse unseres Wesens, sondern die ursprüngliche Beziehung des menschlichen Wesens auf jenes, sofern es auch ein Allgemeines ist, und vorzüglich auf sein eigenes Innere, insofern es ein Geistiges ist, sein muß. Da nun aber diese Beziehung der Dinge und des Menschen auf ihr Inneres und auf das sie und ihn Einigende nicht anders zu Stande kommen kann als durch das Bewußtsein Gottes oder die Religion: so enthält die Vernunft, als Vermittelung, die Religion implicite immer schon in sich, die Vernunft aber, insofern sie dies religiöse Suchen und Anerkennen Gottes verleugnet, ist schon Pseudo-Vernunft, und mit einer Unwahrheit und Leerheit behaftet, die weder aus der menschlichen Natur noch aus den Dingen kommen kann, sondern nothwendig aus dem freien Abfalle von Gott, oder aus der Sünde, kommt. Da aber diese die allgemeine Fähigkeit, durch unsinnliches Selbstbewußtsein von dem Sinnlichen zu abstrahiren, nicht aufhebt: so scheint auch unter fortdauernder Abwendung von Gott, also unter wirklicher Unfähigkeit in das Innere des Geistes und der Dinge einzudringen, die Vernunft als berechtigt zum Gebieten und als befähigt zum Wissen aus und durch sich selbst, und dies ist das Wesen alles schlimmen Razionalismus, weil in dieser verschuldeten Irreligiosität die Vernunft nicht mehr das wahre Leben denkend und wollend vermittelt, sondern vielmehr das Leben negirt und ignorirt, indem sie es nicht in dem lebendigen Gotte sucht.

Hieraus ergiebt sich das Verhältniß der Vermittelung und also der Vernunft zur Religion. Wie wahre Vermittelung der Gegensätze innerhalb der Menschheit nur die der Vernunft ursprünglich einwohnende natürliche Religiosität sein kann, die Beziehung der Gegensätze auf den Gedanken Gottes, als in dessen Wissen und Willen jedes Leben seine Einheit hat: so ist innerhalb der Religion selbst und der hier vorhandenen Gegensätze die Vermittelung nur in der religiösen Vernünftigkeit, oder in der von dem religiösen Bewußtsein ausgehenden und dasselbe festhaltenden denkenden Besonnenheit und Ausgleichungskraft,

mit welcher die Gegenſätze auf das Bewußtſein von Gott zurückbezogen werden. Vernunft und Religion ſind daher nicht identiſch, da die Vernunft das Menſchliche als Vernehmen des Allgemeinen iſt, die Religion aber das Göttliche als Bewußtſein des perſönlich-lebendigen Seins in Gott. Aber wenn jenes Vernehmen des Allgemeinen ſich in ein wahres Verhältniß zum Beſonderen, und alſo auch zur Perſönlichkeit des Menſchen ſetzen will: ſo muß es die Religion in ſich aufnehmen. Und wenn dieſe ſich als Vermittelung in den im Denken ſich darſtellenden Gegenſätzen bewähren will, muß ſie innerhalb des vernünftigen Denkens ſelbſt wirkſam ſein.

II.

Die weſentlichen Momente der Vermittelung innerhalb der Religion.

Die Vermittelung ſelbſt innerhalb der Religion vollzieht ſich in Bezug auf das geiſtige Vermögen überhaupt, ſodann in Bezug auf die religiöſe Gemeinſchaft, als welche die Religion ſtets vorhanden iſt, zuletzt in Bezug auf den natürlichen Fortſchritt des menſchlichen Lebens, von welchem auch das höhere Leben getragen wird. Dieſes Dreifache iſt parallel mit dem perſönlich-individuellen Daſein des Menſchen, ſeinem Eingepflanztſein in das Ganze der Menſchheit, und ſeiner Abhängigkeit von der Natur. Aber dieſes Dreifache kommt hier nur inſofern vor, als die Religion innerhalb desſelben ſchon anerkannt iſt, und die Vermittelung von ihr ſelbſt ausgeht, in Bezug auf die in dieſen drei Gebieten gegebenen idealen und realen Elemente. Eben deshalb iſt die Trennung dieſer drei Gebiete auch nur eine relative, und vorzüglich nur in der Betrachtung ſelbſt nothwendige; im wirklichen Leben iſt die religiöſe Vermittelung im denkenden Individuum immer zugleich die im kirchlichen Leben, die im kirchlichen Leben zugleich eine im natürlichen, und ſo rückwärts; wie ſich dies aus der näheren Entwickelung ergeben wird.

Die von der Religion selbst ausgehende Besonnenheit und Vernünftigkeit ist zuerst eine Vermittelung des religiösen Gefühls mit dem religiösen Gedanken. Denn es ist wesentlich religiös, das religiöse Gefühl nicht für sich, in seiner Isolirung, geltend machen zu wollen, sondern immer nur in der Einheit mit dem religiösen Gedanken, dem Gedanken Gottes, welcher in der Religion gleich ursprünglich ist mit dem religiösen Gefühle [1]). Hier zeigt sich auch das Ungenügende der Ansicht, als wenn aller religiöse Gedanke nur Übersetzung aus dem Gefühle wäre [2]). Denn wäre es nur so: so wäre das Hervortreten des Gedankens in der Religion nur etwas Sekundäres, etwas nicht aus der Religion als solcher Hervorgehendes, dann aber wäre die Religion nicht nur nicht in sich selbst Vermittelung, sondern man vermöchte das religiöse Gefühl dann auch unmöglich vom Weltgefühle, dem Gefühle des Universums, zu sondern, der Theismus, der Glaube an Gott, wäre dann im Grunde nur Zuthat der Philosophie zur Religion, welches nach unseren früheren Entwickelungen unzulässig ist, und die Religion könnte dann von der blos subjektiven Macht des Mystizismus schwerlich gründlich unterschieden werden [3]). Vielmehr ist es religiös, die Lebendigkeit des Gefühls nur insofern anzuerkennen, als es sich gleichsam in jeder Form eingetaucht zeigt in die Wahrheit des Gedankens, und einer fortgehenden Vermittelung mit demselben fähig. Diese Vermittelung selbst hat ihre Stufen und Arten. Innerhalb der allgemeinen vernünftigen Besonnenheit ist sie religiöse Reflexion, die einen hohen Werth hat, und keineswegs an sich Abstraktion oder Losreißung von einem objektiven Ausgangs-

1) Vergl. S. 48.

2) Wie dies ein Grundgedanke der Schleiermacherischen Theologie ist, welchem auch Ewert nicht entgehen kann.

3) Wäre es wahr, was Möhler behauptet hat, daß die Lehre der Reformazion aus der ausschließlichen Macht des religiösen Gefühls hervorgegangen wäre: so würde sie eine Verschlechterung des religiösen Bewußtseins gewesen sein; dies ist aber schon deshalb falsch, weil sich dann gar nicht die gerade durch sie so stark hervorgetretene Macht des religiösen Gedankens erklären ließe.

punkte iſt. Innerhalb der Philoſophie wird die Vermittelung religiöſe Spekulazion, und innerhalb der Wiſſenſchaft im weiteren Sinne wird ſie Theologie, obwohl hier ſchon das kirchliche Gemeinleben entſcheidend hineintritt. Die religiöſe Vernünftigkeit wird dann ferner Vermittelung des Buchſtabens im Worte mit dem Sinne des Worts. Denn ſo gewiß der Gedanke der Religion urſprünglich iſt: ſo auch das Wort im weiteſten Sinne, da der Gedanke ohne das Wort, die Sprache, gar nicht menſchlich exiſtirt [1]). Hier iſt nur die Möglichkeit da, das Wort blos als Buchſtaben, d. h. ohne Sinn, zu faſſen. Alles dieſer Art iſt aber nicht religiös, ſondern das Weſen der Religion fordert und wirkt, daß der Sinn des Worts verſtanden werde, Verſtand, in dieſem Sinne der Erfaſſung des Inhalts des objektiven Worts, iſt aller wahren Religion weſentlich, wiewohl dieſes ſehr zweideutig ausgedruckt wird, wenn man, wie heutzutage häufig, nur den Geiſt des Worts feſthalten will, weil unter dieſem Namen ſich das Subjektive und Negirende wieder hervordrängt, da der Geiſt allerdings der Urheber des Worts, aber erſt der Sinn und Verſtand, als Sinn des Geiſtes, der wahre Inhalt des Worts iſt [2]). Hieraus folgt, daß jede ſolche Auffaſſung von dem Myſtiſchen in der Religion und ihrem Worte, wobei das Verſtändniß und das Verſtändige ſchlechthin ausgeſchloſſen wird, und nur eine Wirkung auf das Gefühl angenommen, durchaus irreligiös iſt [3]). Endlich zeigt ſich die religiös-vernünftige Beſonnenheit als Vermittelung des körperlichen Akts, der Cärimonie, mit dem Inneren, mit der Regung des religiöſen Geiſtes. Der körperliche Akt, wie z. B. das Falten der Hände, das Auflegen derſelben, das Niederfallen, hat nur Werth in ſeiner Einheit mit einem geiſtigen Antriebe im Innern

1) Dies iſt die große Wahrheit, die mehren Hamanniſchen Schriften zum Grunde liegt.

2) 1 Kor. 2, 12: ἐλάβομεν — τὸ πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ, ἵνα εἰδῶμεν τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ χαρισθέντα ἡμῖν. Apoſt. 8, 30: ἆρά γε γινώσκεις, ἃ ἀναγινώσκεις; Luk. 24, 45.

3) Vgl. S. 65.

des religiösen Menschen. Darum ist beides das absolute Befehlen und das mechanische Angewöhnen eines körperlichen Andachtsaktes widrig und irreligiös. Dennoch haben diese körperlichen Formen Bedeutung und Werth, aber nur in dem Maaße, als die vernünftig-religiöse Besinnung auf das dadurch auszudruckende Innere dem Gemüthe Sichtbares und Unsichtbares vermittelt.

Die zweite Hauptvermittelung in der Religion, ohne welche auch schon die erste nicht ganz zu Stande kommt, ist das religiöse Gemeinleben, welches uns hier zwar noch nicht in der bestimmten Gestalt der christlichen Kirche erscheinen kann (dies gehört in den besonderen Theil), jedoch schon als diejenige Wechselwirkung der der Religion Theilhaftigen, deren höchste Form nur in der christlichen Religion, als der wahren, sein kann. Denn da die Religion den Menschen mit Gott und mit sich selbst einigt [1]), so muß sie auch die Menschen unter einander einigen, insofern jene Einigung mit Gott und mit sich selbst nur dadurch vollendet ist, daß die von Gott angelegte Zusammengehörigkeit der Menschen hervortritt. Diese Vermittelung ist zuerst die Vermittelung des persönlichen Glaubens mit dem Erkennen. Jener, sofern er blos festgehalten würde in dem Individuum, würde subjektiv bleiben in einem ihn selbst wieder schwach und ungewiß machenden Sinne, denn der geistige, gedankenmäßige Inhalt des Glaubens, insofern er blos auf das Individuum bezogen würde, müßte unwahr werden (z. B. Gott als allgemeine Liebe und Gott als liebend mich allein, dies stimmt nicht mit einander). Das Erkennen ist nun ein solches Heraustreten des Glaubens in der Allgemeingültigkeit und Objektivität des Gegenstandes, welches einerseits das schlechthin Gemeinsame des Glaubens unter allen Glaubenden klar macht, andererseits selbst schon ein gemeinsames Werk ist. Denn da das Erkennen wesentlich aus dem Objekte hervorgeht, ein Sichhineinbilden des Objekts in das Bewußtsein des subjektiven Geistes ist, und da das Objekt (ein

1) Vgl. S. 44.

jedes, und vorzüglich das des Glaubens) wegen ſeines inneren Reichthums eine Beziehung hat zu den mannichfaltigen Formen des ſubjektiven Geiſtes, d. h. da es wegen der Beſchränktheit der Talente, die einander zur Ergänzung bedürfen, erſt von der Geſammtheit ganz und genügend aufgefaßt werden kann: ſo kann das Erkennen auch nur in der Geſammtheit als ſolcher wahrhaft zu Stande kommen. Dies iſt in der religiöſen Geſammtheit noch dadurch bedingt, daß die Geſinnung, die zum Erkennen des religiöſen Gegenſtandes nothwendig iſt (Glaube und Erkennen ſind nie ohne Liebe) auch nur durch die Wechſelwirkung der Glieder der Geſammtheit die gehörige Kraft und Ausdauer erhält. So alſo vermittelt ſich der Glaube mit dem Erkennen, und wird in dieſer Vermittelung zum Dogma, d. h. zu dem von der Gemeinſchaft von innen aus anerkannten religiöſen Lehrſatze. Denn das Erkennen, als Beſtimmung und Abgränzung des Gegenſtandes im Gedanken, und als gemeinſames Beſitzthum, ſtellt ſich nothwendig in der Form der Lehre und des Satzes dar. Das Dogma iſt daher der wahren Religion weſentlich, und es wird ſich wohl nie, weder in den heidniſchen Religionsformen, ſoweit dieſe das Weſen vorbereitend enthielten, noch in der altteſtamentlichen Religion, noch in der chriſtlichen Kirche, eine Periode eines kräftigen und geſunden Daſeins der Religion aufweiſen laſſen, wo dieſe gar nicht als Dogma erſchienen wäre; weswegen auch die abſolute Proteſtazion gegen das Dogma weder chriſtlich noch überhaupt religiös ſein kann. Die Vermittelung innerhalb der religiöſen Gemeinſchaft iſt ſodann Vermittelung der religiöſen Anziehungskraft mit der Idee der Gemeine, und dies geſchieht im Kultus. Denn die Religion als ein Reales und Lebendiges in den Gemüthern führt ſie zuſammen, läßt ſie zu wechſelſeitiger Mittheilung ſich auch äußerlich vereinigen. Aber damit dieſes nicht eine irreligiöſe Willkühr, eine ſinnliche Formloſigkeit bleibe, bedarf es der Vermittelung mit der Idee der Gemeine, der dem gläubigen Erkennen gemäß entwickelten Anſchauung alles deſſen, was die Gemeine als Inhaberin der Religion ſein, empfinden, erwägen

und leisten soll, und diese Vermittelung ist der das gemeinsame Gefühlsleben durch weise und reine Formen objektivirende Gottesdienst. Hier ist die Stelle für die Anwendung der Kunst in der Religion, der Berührungspunkt beider, insofern jeder Ausdruck eines Inneren, welcher keine Veränderung in der Welt als Handeln bewirken soll, nothwendig Kunst wird. — Endlich tritt hier die Vermittelung des ascetischen Strebens des Gliedes der Gemeinschaft mit dem religiösen Selbstbewußtsein dieser ein, und dies ist die Kirchenordnung, die Disziplin im weitesten Sinne des Worts, in welcher nicht nur die Bestrebungen des Einzelnen, wie sie religiösen Lebensgehalt zum Gegenstande haben, in eine bestimmte und ausgesprochene Ordnung des Ganzen aufgenommen, sondern auch die Verletzungen des kirchlichen Selbstbewußtseins, durch die Vergehungen des Einzelnen, für das Ganze unschädlich gemacht werden.

Die dritte und letzte Hauptvermittelung in der Religion ist innerhalb des Zusammenseins des religiösen mit dem natürlich-menschlichen Leben. Denn da die Religion, vorzüglich insofern sie Gemeinschaft ist, nur innerhalb des natürlichen Menschenlebens erscheinen kann: so muß sie sich auch mit Allem vermitteln, was in diesem selbst schon Religion oder Anlage, die Religion in sich aufzunehmen, ist. Und wie dieses Beides nicht scharf geschieden werden kann: so soll und kann die Religion auch nicht in schroffer Sonderung von dem natürlichen Leben, wie es in einer an sich guten Fortschreitung begriffen ist, bleiben, sondern soll sich auf eine aus ihr selbst hervorgehende Weise mit ihm einigen. Dies ist gewissermaaßen eine Rückkehr der Religion zur Natur, aber in dem Sinne, wie wir es hier nehmen, ist dies nichts Anderes, als eine Beherrschung des Natürlichen durch die reine Macht der Religion. Hiehin gehört zunächst die Vermittelung des natürlich Sittlichen mit dem im engeren Sinne religiös Guten, des honestum mit dem sanctum, so daß das Würdige und religiös Freie sich darstelle. Ferner die Vermittelung des religiös Nothwendigen mit dem durch die Lebensverhältnisse sich Herausstellenden, dem praktisch

Nothwendigen, dem, wofür das Beſſere in den Menſchen ſich empfänglich zeigt. Hierin iſt die Anknüpfung auch mit nicht-religiöſen Menſchen, ſofern ſie wenigſtens nicht antireligiös ſind, nicht in jeder Beziehung widerſtreben, ſondern Gutes und Schönes in ſich haben. Hierauf beruht das ganze Gebiet religiös-patriotiſcher (nicht rein-ſtaatlicher) Thätigkeit, ſowie das der religiöſen Geſellſchaftlichkeit zur Erreichung gewiſſer anerkannt guter Zwecke. Endlich ſoll das individuell Lebendige in der Menſchheit, was zugleich immer Geiſt iſt, vermittelt werden mit dem univerſellen Geiſtesleben, welches der Menſchheit aus der Religion kommt. Das individuell Lebendige und Geiſtige iſt der allgemeine Grund aller Kunſthervorbringung, und inſofern hierin ſchon etwas urſprünglich Religiöſes, auf Gottes Verherrlichung durch künſtleriſche Nachſchöpfung ſeiner Werke Hinzielendes, liegt, ſoll dies vermittelt werden mit dem allgemeinen Geiſte des Guten, des Wahren und Heiligen in der Menſchheit, d. h. alles künſtleriſche Vermögen in der Menſchheit ſoll durch die Religion eine Beziehung zur Erfriſchung und Erhebung des Lebens der Menſchheit als eines religiöſen bekommen.

III.

Das Ziel der Religion, inſofern ſie Vermittelung iſt.

Die Religion als Vermittelung iſt die höchſte Form derſelben in Bezug auf den an die irdiſche Welt geknüpften Zuſtand der Menſchheit. Aber dieſer Zuſtand ſelbſt iſt ein endlicher, auf der natürlichen Entwickelung und Erzeugung des Menſchengeſchlechts und auf dem Fortbeſtehen der Erde in ihrem gegenwärtigen Verhältniſſe zum Weltgebäude beruhend. Da nun alles Endliche als ſolches ſeinem Untergange ſich entgegen bewegt: ſo auch derjenige Gegenſatz von Idee und Thatſache, der an den gegenwärtigen Zuſtand der Menſchheit gebunden iſt. Die Religion wird alſo darüber hinaus auch nicht als Vermittelung in der von uns entwickelten Weiſe beſtehen können. Die Vermittelung, als in der Zeit ſich vollziehende Macht, erreicht immer

nicht das erkennbar Höchste, das volle Geeinigtsein des Gesammtlebens der Menschheit mit dem Leben und Wirken Gottes. Da aber die Religion so wenig untergehen kann, als Gott und das zur Gemeinschaft mit ihm bestimmte Ewige in der Menschheit: so muß die Religion am Ziele, welches durch den Untergang des Endlichen der Vermittelung gesetzt ist, Vollendung werden, d. h. diejenige vollendete Darstellung der zur Einigung mit dem ewigen Gotte bestimmten Lebenskräfte der Menschheit, in welcher die Vermittelung selbst ihr Ziel erreicht hat. Der Begriff der Vollendung ist also der dritte und letzte Grundbegriff, der sich uns, als im Wesen der Religion liegend, zu erkennen giebt, und die dritte und letzte Aufgabe des besonderen Theils wird also sein, zu zeigen, wie dieser Begriff in der christlichen Religion enthalten, und die Verwirklichung desselben, zwar nicht in derselben Weise wie die der früheren gegeben, aber schlechthin verbürgt sei.

Besonderer Theil.

Erster Abschnitt.

Die christliche Religion als göttlich-positive Religion.

Der Schluß des ersten Abschnitts des allgemeinen Theils zeigte uns, daß die wahre Religion sich als göttlich-positive bewähren müsse, und es kommt also zuvörderst darauf an, die Merkmale, die in dem Begriffe des göttlich Positiven liegen, näher zu bestimmen. Dies kann nur so geschehen, daß dieser Begriff, wie Alles, was Gegenstand des besonderen Theils ist, als aus dem Gegebenen selbst hervorgehend, in ihm enthalten, sich darstellt, aber in solcher Weise, daß er einerseits in seiner Anschließung an allgemeinere Begriffe, andererseits in seiner Verwirklichung in der Geschichte sich zu erkennen giebt. Und dies wird denn auch die Methode sein, nach welcher wir jeden der drei Hauptbegriffe, nachdem wir ihn selbst erst in zwei untergeordnete getheilt, behandeln werden.

Göttlich-positiv ist die Religion dadurch, daß sie sich einerseits an die von Gott geleitete Geschichte des Menschengeschlechts anschließt, sich gleichsam in dieselbe einfugt, und daß sie andererseits eine thatsächliche Offenbarung Gottes in sich schließt. Beide Merkmale stehen in wesentlicher Beziehung, und machen in ihrem Zusammensein den ganzen Karakter des göttlich Positiven aus. Denn daß die Religion in der Geschichte und als Geschichte auftritt, ist unerläßlich zum Zwecke einer die Idee verwirklichenden göttlichen Realität; aber dieses Reale wäre

nicht ein absolut Göttliches, wenn es nicht ein Gott schlechthin Offenbarendes wäre, denn ohne das würde es nicht die Wahrheit des geschichtlichen Lebens enthalten, in welcher die Menschheit ihre Bestimmung von und für Gott erkennen kann. Die Religion ist nur dadurch göttlich gegeben, daß sie Selbstoffenbarung Gottes ist, da nichts Anderes als schlechthin rein von menschlicher Unwahrheit und im eminenten Sinne göttlich erkannt werden kann, als wodurch Gott sich selbst zu erkennen giebt in seinem Unterschiede und seiner Unabhängigkeit von dem Geschöpf und der relativen, geschöpflichen Selbstständigkeit und Lebendigkeit, die wir in der Welt wahrnehmen. Dieses Göttliche der Offenbarung muß durchaus geschichtlich sein, denn wäre es ideal: so würde es nur diejenige Form des menschlichen Lebens an sich tragen, die sich in ihrer Einseitigkeit und relativen Unwirklichkeit und Unwahrheit eben von dem vollen, das wahre Sein der Dinge in sich tragenden, Leben und Sich-zu-erkennen-geben Gottes unterscheidet. Geschichtlichkeit und Offenbarung sind von dem Standpunkte der Idee der Religion Korrelata, die erst in ihrer Zusammenfassung den Begriff des göttlich Positiven ausmachen. Es giebt geschichtlich Religiöses, wie z. B. den Mohammedanismus, aber weil es die Offenbarung Gottes nicht in sich schließt: so ist es nicht die wahre positive Religion. Es giebt Offenbarung, wie wir schon oben anerkannten [1]), in der Natur, es giebt auch Offenbarungen des allgemeinen Geistes, als des aus der Tiefe seines natürlichen Seins sich mehr und mehr enthüllenden (und alle ursprüngliche Poesie und Philosophie ist von dieser Art); allein so lange die Offenbarung nicht an eine geschichtliche Thatsache gebunden ist, in dieser thatsächlich zur Anschauung kommt, ist die absolute Religion noch nicht da. Daher wir nunmehr 1) die Geschichtlichkeit und 2) die Offenbarung, in der christlichen als der wahren Religion, in Erwägung ziehen.

1) S. 61.

Erstes Kapitel.

Die Geschichtlichkeit der christlichen Religion.

I. Begriff und Bedeutung des Geschichtlichen in der Religion.

1) Geschichte ist das Geschehen unter und zu geistiger, bewußter Mitwirkung des Menschen. Der Mensch, schon natürlich unter ein Gesetz des Werdens gestellt, kann und soll diesem mit Bewußtsein und Freiheit entgegenkommen, und somit lebt er geschichtlich, abgesehen von jeder Veränderung, die die Sünde in ihm hervorgebracht. Insofern nun der Mensch ein Göttliches, ein Bewirktwerden, aus welchem sein bestes Wirken hervorgeht, in sich zur Erfahrung bringt, d. h. insofern er der Religion inne wird, muß sie sich ihm auch als mit seiner geschichtlichen Entwickelung unauflöslich verbunden zeigen. Denn da diese die Form ist, in der sein gesammtes Selbstbewußtsein im Verhältnisse zur Natur und Welt sich vollzieht, so würde die Religion, als die Anknüpfung seines Selbstbewußtseins an das Bewußtsein Gottes, nichts Lebendiges in ihm sein können, wenn sie nicht in der Geschichte des Menschen aufträte. Gott kann auf das Ganze des menschlichen Wesens in seiner Beziehung zu sich selbst nicht anders wirken, als unter Anknüpfung an die geschichtliche Entwickelung dieses Wesens. Wie nun nicht der einzelne individuelle Mensch hier in Betrachtung kommt, sondern die Menschheit im Ganzen: so muß diese doch hier nach der Analogie des persönlichen Individuums aufgefaßt werden, da wir sie nur so recht als eine Einheit fassen können. Das Bewußtsein der Menschheit von der Religion läßt sich demnach nicht anders denken, als daß jeder von der Religion, insofern sie geschichtlich ist, erfüllte Zeitmoment auf einen früheren zurückweiset, in dem der gegenwärtige gegründet ist, und dieser wieder auf einen früheren, bis man zu einem ersten Anfange der Re-

ligion kommt, deſſen Bewußtſein mit dem Anfange des Daſeins zuſammenfällt. Denn wäre es anders, oder ſtellte ſich die Religion allererſt in einem geſchichtlichen Momente dar, welchem ſchon eine gewiſſe Entwickelung des Menſchen vorangegangen wäre: ſo müßte dieſe Entwickelung des Menſchen entweder ohne Bewußtſein Gottes begonnen haben, oder dieſes Bewußtſein müßte durch einen Abfall von Gott abſolut vertilgt worden ſein. Beides aber iſt undenkbar, da im erſten Falle eine Vernunft angenommen würde, die die Religion nicht ſchon in ſich trüge, welches wir als unmöglich erkannten [1]), und im zweiten kein Grund gedacht werden könnte, eine ſolche Menſchheit zu erſchaffen, deren Fall eigentlich eine neue Schöpfung ohne Anknüpfung an ein Beſtehendes nöthig gemacht haben müßte. Sieht alſo die Menſchheit auf den Anfang ihres Daſeins in der Weiſe zurück, daß ſie mit ihm zugleich den Anfang einer geſchichtlichen Entwickelung der Religion erkennt: ſo gilt auf der anderen Seite, daß alle Geſchichte der Menſchheit ſich darſtellt als von Religion getragen, belebt, gleichſam durchzogen, ſo daß es immer etwas Feſtes, Klares, Göttliches im eigentlichen Sinne des Worts gab, woran, als an einem Faden, wie wenig auch dem irdiſchen Sinne bemerkbar, die Geſchichte ablief. Alle Geſchichte ruht in einem Übergeſchichtlichen, welches ſich innerhalb des geſchichtlichen Lebens zu erkennen giebt. Deshalb auch die chriſtliche Religion ſich, wie wir ſehen werden, mit vollem Anſpruch auf Geſchichtlichkeit und Wahrheit, an die überlieferten Urſprünge des Menſchengeſchlechts anſchließt.

2) In dem Fortſchritte der Zeit gewinnt aber das Geſchichtliche in der Religion noch eine höhere Bedeutung. In der Menſchheit entwickelt ſich nicht nur das Natürliche und das Gute, ſondern auch das Böſe und Willkührliche. In dieſem liegt weſentlich die Richtung, die religiöſen Anfänge der Menſchheit zu verdunkeln, zu verderben, zu verflüchtigen und das darin enthaltene Bewußtſein Gottes mit dem der Welt unrein zu ver-

1) S. 77.

Nothwendigen, dem, wofür das Beſſere in den Menſchen ſich empfänglich zeigt. Hierin iſt die Anknüpfung auch mit nicht-religiöſen Menſchen, ſofern ſie wenigſtens nicht antireligiös ſind, nicht in jeder Beziehung widerſtreben, ſondern Gutes und Schönes in ſich haben. Hierauf beruht das ganze Gebiet religiös-patriotiſcher (nicht rein-ſtaatlicher) Thätigkeit, ſowie das der religiöſen Geſellſchaftlichkeit zur Erreichung gewiſſer anerkannt guter Zwecke. Endlich ſoll das individuell Lebendige in der Menſchheit, was zugleich immer Geiſt iſt, vermittelt werden mit dem univerſellen Geiſtesleben, welches der Menſchheit aus der Religion kommt. Das individuell Lebendige und Geiſtige iſt der allgemeine Grund aller Kunſthervorbringung, und inſofern hierin ſchon etwas urſprünglich Religiöſes, auf Gottes Verherrlichung durch künſtleriſche Nachſchöpfung ſeiner Werke Hinzielendes, liegt, ſoll dies vermittelt werden mit dem allgemeinen Geiſte des Guten, des Wahren und Heiligen in der Menſchheit, d. h. alles künſtleriſche Vermögen in der Menſchheit ſoll durch die Religion eine Beziehung zur Erfriſchung und Erhebung des Lebens der Menſchheit als eines religiöſen bekommen.

III.

Das Ziel der Religion, inſofern ſie Vermittelung iſt.

Die Religion als Vermittelung iſt die höchſte Form derſelben in Bezug auf den an die irdiſche Welt geknüpften Zuſtand der Menſchheit. Aber dieſer Zuſtand ſelbſt iſt ein endlicher, auf der natürlichen Entwickelung und Erzeugung des Menſchengeſchlechts und auf dem Fortbeſtehen der Erde in ihrem gegenwärtigen Verhältniſſe zum Weltgebäude beruhend. Da nun alles Endliche als ſolches ſeinem Untergange ſich entgegen bewegt: ſo auch derjenige Gegenſatz von Idee und Thatſache, der an den gegenwärtigen Zuſtand der Menſchheit gebunden iſt. Die Religion wird alſo darüber hinaus auch nicht als Vermittelung in der von uns entwickelten Weiſe beſtehen können. Die Vermittelung, als in der Zeit ſich vollziehende Macht, erreicht immer

nicht das erkennbar Höchste, das volle Geeinigtsein des Gesammtlebens der Menschheit mit dem Leben und Wirken Gottes. Da aber die Religion so wenig untergehen kann, als Gott und das zur Gemeinschaft mit ihm bestimmte Ewige in der Menschheit: so muß die Religion am Ziele, welches durch den Untergang des Endlichen der Vermittelung gesetzt ist, Vollendung werden, d. h. diejenige vollendete Darstellung der zur Einigung mit dem ewigen Gotte bestimmten Lebenskräfte der Menschheit, in welcher die Vermittelung selbst ihr Ziel erreicht hat. Der Begriff der Vollendung ist also der dritte und letzte Grundbegriff, der sich uns, als im Wesen der Religion liegend, zu erkennen giebt, und die dritte und letzte Aufgabe des besonderen Theils wird also sein, zu zeigen, wie dieser Begriff in der christlichen Religion enthalten, und die Verwirklichung desselben, zwar nicht in derselben Weise wie die der früheren gegeben, aber schlechthin verbürgt sei.

Besonderer Theil.

Erster Abschnitt.

Die christliche Religion als göttlich-positive Religion.

Der Schluß des ersten Abschnitts des allgemeinen Theils zeigte uns, daß die wahre Religion sich als göttlich-positive bewähren müsse, und es kommt also zuvörderst darauf an, die Merkmale, die in dem Begriffe des göttlich Positiven liegen, näher zu bestimmen. Dies kann nur so geschehen, daß dieser Begriff, wie Alles, was Gegenstand des besonderen Theils ist, als aus dem Gegebenen selbst hervorgehend, in ihm enthalten, sich darstellt, aber in solcher Weise, daß er einerseits in seiner Anschließung an allgemeinere Begriffe, andererseits in seiner Verwirklichung in der Geschichte sich zu erkennen giebt. Und dies wird denn auch die Methode sein, nach welcher wir jeden der drei Hauptbegriffe, nachdem wir ihn selbst erst in zwei untergeordnete getheilt, behandeln werden.

Göttlich-positiv ist die Religion dadurch, daß sie sich einerseits an die von Gott geleitete Geschichte des Menschengeschlechts anschließt, sich gleichsam in dieselbe einfugt, und daß sie andererseits eine thatsächliche Offenbarung Gottes in sich schließt. Beide Merkmale stehen in wesentlicher Beziehung, und machen in ihrem Zusammensein den ganzen Karakter des göttlich Positiven aus. Denn daß die Religion in der Geschichte und als Geschichte auftritt, ist unerläßlich zum Zwecke einer die Idee verwirklichenden göttlichen Realität; aber dieses Reale wäre

nicht ein absolut Göttliches, wenn es nicht ein Gott schlechthin Offenbarendes wäre, denn ohne das würde es nicht die Wahrheit des geschichtlichen Lebens enthalten, in welcher die Menschheit ihre Bestimmung von und für Gott erkennen kann. Die Religion ist nur dadurch göttlich gegeben, daß sie Selbstoffenbarung Gottes ist, da nichts Anderes als schlechthin rein von menschlicher Unwahrheit und im eminenten Sinne göttlich erkannt werden kann, als wodurch Gott sich selbst zu erkennen giebt in seinem Unterschiede und seiner Unabhängigkeit von dem Geschöpf und der relativen, geschöpflichen Selbstständigkeit und Lebendigkeit, die wir in der Welt wahrnehmen. Dieses Göttliche der Offenbarung muß durchaus geschichtlich sein, denn wäre es ideal: so würde es nur diejenige Form des menschlichen Lebens an sich tragen, die sich in ihrer Einseitigkeit und relativen Unwirklichkeit und Unwahrheit eben von dem vollen, das wahre Sein der Dinge in sich tragenden, Leben und Sich-zu-erkennen-geben Gottes unterscheidet. Geschichtlichkeit und Offenbarung sind von dem Standpunkte der Idee der Religion Korrelata, die erst in ihrer Zusammenfassung den Begriff des göttlich Positiven ausmachen. Es giebt geschichtlich Religiöses, wie z. B. den Mohammedanismus, aber weil es die Offenbarung Gottes nicht in sich schließt: so ist es nicht die wahre positive Religion. Es giebt Offenbarung, wie wir schon oben anerkannten [1]), in der Natur, es giebt auch Offenbarungen des allgemeinen Geistes, als des aus der Tiefe seines natürlichen Seins sich mehr und mehr enthüllenden (und alle ursprüngliche Poesie und Philosophie ist von dieser Art); allein so lange die Offenbarung nicht an eine geschichtliche Thatsache gebunden ist, in dieser thatsächlich zur Anschauung kommt, ist die absolute Religion noch nicht da. Daher wir nunmehr 1) die Geschichtlichkeit und 2) die Offenbarung, in der christlichen als der wahren Religion, in Erwägung ziehen.

1) S. 61.

Erstes Kapitel.

Die Geschichtlichkeit der christlichen Religion.

I. Begriff und Bedeutung des Geschichtlichen in der Religion.

1) Geschichte ist das Geschehen unter und zu geistiger, bewußter Mitwirkung des Menschen. Der Mensch, schon natürlich unter ein Gesetz des Werdens gestellt, kann und soll diesem mit Bewußtsein und Freiheit entgegenkommen, und somit lebt er geschichtlich, abgesehen von jeder Veränderung, die die Sünde in ihm hervorgebracht. Insofern nun der Mensch ein Göttliches, ein Bewirktwerden, aus welchem sein bestes Wirken hervorgeht, in sich zur Erfahrung bringt, d. h. insofern er der Religion inne wird, muß sie sich ihm auch als mit seiner geschichtlichen Entwickelung unauflöslich verbunden zeigen. Denn da diese die Form ist, in der sein gesammtes Selbstbewußtsein im Verhältnisse zur Natur und Welt sich vollzieht, so würde die Religion, als die Anknüpfung seines Selbstbewußtseins an das Bewußtsein Gottes, nichts Lebendiges in ihm sein können, wenn sie nicht in der Geschichte des Menschen aufträte. Gott kann auf das Ganze des menschlichen Wesens in seiner Beziehung zu sich selbst nicht anders wirken, als unter Anknüpfung an die geschichtliche Entwickelung dieses Wesens. Wie nun nicht der einzelne individuelle Mensch hier in Betrachtung kommt, sondern die Menschheit im Ganzen: so muß diese doch hier nach der Analogie des persönlichen Individuums aufgefaßt werden, da wir sie nur so recht als eine Einheit fassen können. Das Bewußtsein der Menschheit von der Religion läßt sich demnach nicht anders denken, als daß jeder von der Religion, insofern sie geschichtlich ist, erfüllte Zeitmoment auf einen früheren zurückweiset, in dem der gegenwärtige gegründet ist, und dieser wieder auf einen früheren, bis man zu einem ersten Anfange der Re-

ligion kommt, dessen Bewußtsein mit dem Anfange des Daseins zusammenfällt. Denn wäre es anders, oder stellte sich die Religion allererst in einem geschichtlichen Momente dar, welchem schon eine gewisse Entwickelung des Menschen vorangegangen wäre: so müßte diese Entwickelung des Menschen entweder ohne Bewußtsein Gottes begonnen haben, oder dieses Bewußtsein müßte durch einen Abfall von Gott absolut vertilgt worden sein. Beides aber ist undenkbar, da im ersten Falle eine Vernunft angenommen würde, die die Religion nicht schon in sich trüge, welches wir als unmöglich erkannten [1]), und im zweiten kein Grund gedacht werden könnte, eine solche Menschheit zu erschaffen, deren Fall eigentlich eine neue Schöpfung ohne Anknüpfung an ein Bestehendes nöthig gemacht haben müßte. Sieht also die Menschheit auf den Anfang ihres Daseins in der Weise zurück, daß sie mit ihm zugleich den Anfang einer geschichtlichen Entwickelung der Religion erkennt: so gilt auf der anderen Seite, daß alle Geschichte der Menschheit sich darstellt als von Religion getragen, belebt, gleichsam durchzogen, so daß es immer etwas Festes, Klares, Göttliches im eigentlichen Sinne des Worts gab, woran, als an einem Faden, wie wenig auch dem irdischen Sinne bemerkbar, die Geschichte ablief. Alle Geschichte ruht in einem Übergeschichtlichen, welches sich innerhalb des geschichtlichen Lebens zu erkennen giebt. Deshalb auch die christliche Religion sich, wie wir sehen werden, mit vollem Anspruch auf Geschichtlichkeit und Wahrheit, an die überlieferten Ursprünge des Menschengeschlechts anschließt.

2) In dem Fortschritte der Zeit gewinnt aber das Geschichtliche in der Religion noch eine höhere Bedeutung. In der Menschheit entwickelt sich nicht nur das Natürliche und das Gute, sondern auch das Böse und Willkührliche. In diesem liegt wesentlich die Richtung, die religiösen Anfänge der Menschheit zu verdunkeln, zu verderben, zu verflüchtigen und das darin enthaltene Bewußtsein Gottes mit dem der Welt unrein zu ver-

1) S. 77.

mischen. Dies ist der durch die Sünde gegebene Ursprung aller falschen Religion, welche ebenfalls geschichtlich auftritt, und die blos natürliche und durch Irrthum und Sünde verderbte Geschichte für göttliches Leben ausgiebt. Diesem gegenüber, um einen Damm zu bilden gegen diese wilden Gewässer, muß die Religion, im Verhältnisse zu dem mächtig gewordenen Irrthum, als Stiftung, als Festsetzung, als göttliches Gesetz im weitesten Sinne des Worts sich darstellen, damit der anstürmende religiös scheinende Irrthum sich daran breche und zerscheitere, während die Instituzion der wahren Religion einen Vereinigungs- und Haltpunkt für die religiösen Menschen darreicht. Dieses Feststehende in der Religion kann nicht blos in Lehren bestehen, nicht allein weil diese, wegen der Fehlbarkeit aller Menschen, ohne Rückbeziehung auf etwas Konkretes und Thatsächliches, der Entstellung ausgesetzt wären (dies bleibt auch so in einem gewissen Maaße), sondern weil alle Lehre in der Religion nur der Ausdruck eines urgeschichtlichen göttlichen Wirkens und Sprechens sein kann. Und so ergiebt sich, daß schon die Urreligion gewisse Feststellungen, Befehle, Ordnungen enthalten muß, die das Fundament des wirklich Religiösen in den Instituzionen aller Völker blieben, während sie, der Natur der Sache nach und im Verhältnisse zur Gestaltung der menschlichen Dinge, zu gewissen Zeiten und an gewissen Orten, eine erneuerte Sankzion und bestimmtere Anwendung erfuhren. Gesetz in diesem allgemeinsten Sinne, in welchem die an das Freie und Religiöse innerhalb der Menschheit ergehende Forderung zur Bewahrung und Fortpflanzung des göttlich-geschichtlich Gegebenen darunter verstanden wird, erscheint also der wahren Religion wesentlich, und thut dem keinen Eintrag, daß die Religion an das geistig Freie sich wendet, da es im höchsten Interesse von diesem liegt, einen festen Kern der Religion gegen die verflüchtigende Willkühr der nichtreligiösen Geistigkeit festzuhalten.

3) Aber es bleibt noch ein Drittes übrig. Die Idee der Religion kann sich nur realisiren in der wirklichen Einigung des Menschlichen mit dem göttlichen Leben. Weil nun die Geschichte

des Menſchengeſchlechts von Gott geleitet wird: ſo muß Alles in ihr, auch das ſcheinbar Widerſtrebende und menſchlich Sündige, dazu beitragen, einen gewiſſen Höhe- und Wendepunkt in der Geſchichte herbeizuführen, von welchem aus die organiſche Einigung der Menſchheit mit Gott ihren ſicheren und natürlichen Fortgang hat. Ein ſolcher Wendepunkt muß in der Mitte der menſchlichen Geſchichte erſcheinen, weil es einerſeits der Vorbereitungen bedarf, um die nur allmälig ſich entwickelnde Menſchheit zur Aufnahme des vollen göttlichen Lebens empfänglich zu machen, andererſeits die Durchdringung der Glieder der Menſchheit von einem voll-lebendigen Mittelpunkte der göttlichen Lebensfülle aus wiederum eine zeitliche Entwickelung verlangt. Die religiöſe Auffaſſung der Geſchichte verlangt alſo eine Thatſache in der Mitte der Zeit, an welche ſich alles bis dahin mehr ſporadiſch vorhandene, und mehr oder minder mit Irrthum gemiſchte Religiöſe ſo anſchließen, oder von welchem, aus innerer göttlicher Kraft, es ſo angezogen werden könne, daß es nunmehr eine einzige, unüberwindlich fortſchreitende Macht der Religion in der Menſchheit giebt. Dieſe Thatſache kann nicht ein Geſetz ſein, weil auch das heiligſte Geſetz als ſolches vorzugsweiſe zügelnd, abwehrend wirkt, ſie kann nicht eine blos übernatürlich eingeführte Sammlung von Lehren ſein, weil eine ſolche, auch die vollkommenſte, überwiegend den Verſtand beſchäftigt und das lebendig Umſchaffende nicht in ſich trägt, ſie kann alſo nur die Erſcheinung und Thatſache einer unendlichen Liebe ſein, die zugleich mit einer unendlichen Herablaſſung und Gefügigkeit für alle Formen des menſchlich-religiöſen Bedürfniſſes eine unendliche Fülle des Lebens verbindet. Schon hier alſo wird es klar, daß die wahre Religion in einer menſchlich-geſchichtlichen Perſon erſcheinen müſſe, in welcher Beides, alles geſchichtlich Überlieferte und alles ungeſchichtlich Idealiſirende in der bisherigen Religion der Menſchheit, ſeine abſolute Einheit, Beruhigung und Vollendung findet. An dem Maaßſtabe dieſer hiſtoriſch-perſönlichen Erſcheinung wird denn auch das nazional Religiöſe der Vorzeit nach ſeiner religiöſen Wahrheit gemeſſen, und erkannt

werden können, welche Stelle es, unter göttlichem Wirken, zum Zwecke der Einleitung und Vorbereitung der wahren und abſoluten Religion eingenommen hat, und welche das demſelben Analoge in der Jetztzeit noch einnimmt. Dies iſt alſo der Punkt, an welchen ſich eine apologetiſche Kritik der nichtchriſtlichen Religionen methodiſch anſchließt.

II. Die vor- und nichtchriſtlichen Religionen in ihrem Verhältniſſe zur chriſtlichen.

Bei dieſer Überſicht der nichtchriſtlichen Religionen kommt es zuvörderſt ſehr darauf an, die apologetiſche Bedeutung derſelben in's Auge zu faſſen, damit nicht auf der einen Seite zuviel von jener gefordert, und auf der anderen nicht das, was ſie leiſtet, für überflüſſig erklärt werde. Von einer geſchichtlich zuſammenhängenden Darſtellung der nichtchriſtlichen und vorzüglich der alten Religionen kann hier nicht die Rede ſein. Dieſer Theil der allgemeinen Weltgeſchichte, die Mythologie, geht auf hiſtoriſche Erklärung des Ganzen der nichtchriſtlichen und alten Religionen aus richtigen allgemeinen hiſtoriſch-philoſophiſchen Geſichtspunkten aus. Wie dürfte ein ſo unermeßliches Feld der Forſchung in die Apologetik verpflanzt werden? Und wenn dies geſchehen könnte: was würde dieſe Geſchichte an ſich für die religiöſe Geſchichtlichkeit und Wahrheit der chriſtlichen Religion beweiſen? Nichts Anderes, als daß gewiſſe Ähnlichkeiten mit der chriſtlichen Religion aufgewieſen werden könnten, denen wieder Unähnlichkeiten an die Seite geſtellt werden müßten; ſo daß von der Bemerkung aus, wie jene Ähnlichkeiten und Unähnlichkeiten innerhalb jeder alten Religion ein Ganzes ausmachen, nur der Schluß folgen würde, daß jede Religion für jedes Volk wenigſtens in der Zeit der Blüthe die genügende und nothwendige geweſen ſei, ein Schluß, der an ſich keinen Übergang zu der Auffaſſung der chriſtlichen Religion als der ſchlechthin wahren zuläßt.

Allein man hat in neuerer Zeit die hiſtoriſche Darſtellung der vorchriſtlichen Religionen in einer Weiſe apologetiſch zu faſſen ge-

ſucht, wonach dieſe Darſtellung der einzige Inhalt der Apologetik ſein ſoll; doch auch dieſe Anſicht, wie theologiſch ſie auf den erſten Blick zu ſein ſcheint, müſſen wir zurückweiſen [1]). Sie beruht auf dem Gedanken, daß die Wahrheit oder Abſolutheit der chriſtlichen Religion nur dadurch bewieſen werden könne, daß alle andern Religionen als auf ſie vorbereitend erkannt würden, ſo daß dieſe als einſeitige, unvollkommene Entwickelungsſtufen desſelbigen und einen religiöſen Bildungstriebes erſcheinen, der in der chriſtlichen Religion ſich denn ganz erſchloſſen und ſelbſt befriedigt habe. Jemehr man nachweiſen könne, daß die chriſtliche Religion Alles vereinigt und gereinigt darbiete, was die anderen Religionen unvollkommen enthalten, und je beſtimmter ſich die geſchichtlichen Anknüpfungspunkte der chriſtlichen an die Ideen der früheren Religionen nachweiſen oder andeuten laſſen: deſto klarer trete es auch wiſſenſchaftlich heraus, daß die chriſtliche Religion die wahre, aus dem geſchichtlichen Gange der Menſchheit als ſolchem hervorgegangene ſei, und hierin allein beſtehe auch ihre Göttlichkeit.

Daß hierin eine Wahrheit liege, die in der Darſtellung des Verhältniſſes der Religionen zur chriſtlichen anerkannt werden müſſe, iſt gewiß. Allein in der Art, wie ſie aufgefaßt wird, iſt etwas überſehen, worauf der theologiſche Karakter des Ganzen allein beruht. Die an der Entſtehung und Ausbildung der nichtchriſtlichen Religionen betheiligte verkehrte und böſe Richtung iſt überſehen. Indem die Religionen ſchlechthin als Entwickelungsformen des an ſich guten religiöſen Geiſtes angeſehen werden, wird der religiöſe Bildungstrieb unberechtigt gleichgeſtellt dem, was man als die, ungeachtet der Volksreligionen, ſich durch das Leben der Alten hindurchziehende edlere Weisheit anſehen darf, und es wird verkannt, daß, das in die Menſchheit eingedrungene Böſe einmal zugegeben (und dies muß man ja nach S. 70. 71), dieſes an keinem Punkte konzentrirter, energiſcher und eben in

1) Dies iſt eben die Anſicht, die Lechler an dem oben (S. 16) angeführten Orte S. 652—661 von dem Inhalte der Apologetik aufſtellt, und wonach er alles übrige beſeitigen zu dürfen meint.

seiner Verwebung mit besseren Elementen gefährlicher, sich äußern konnte, als in der Erzeugung der Volksreligionen. Das Böse, die Sünde und den Irrthum, hier nicht anerkennen, ja sie hier nicht von vornherein erwarten, heißt nicht viel weniger als sie überhaupt ignoriren, oder sie nur als Einseitigkeit gelten lassen, welches dem Ignoriren nahe kommt. Diese Ansicht ist nun auf keinen Fall theologisch, deshalb kann sie auch nicht apologetisch sein. Denn die christliche Religion, auch ehe aus ihr Dogmatik entstanden, enthält und giebt ein Bewußtsein vom Bösen, nach welchem dieses sich als freie, bewußte Abwendung von dem wahren Gotte zu erkennen giebt [1]). Dieses Böse erkennt sie als ein in der Gattung, durch Freiheit und Fortpflanzung zugleich, vorhandenes an. Die christliche Ansicht, welche doch die Grundvoraussetzung der gesammten Apologetik und Theologie ist, nöthigt also zur Annahme nicht blos einer Einseitigkeit, sondern eines Verderbens in den Religionen, die eben als verschiedene Religionen auftreten, und, indem sie sich von dem Bewußtsein des wahren und lebendigen Gottes entfernen, eine Identität mit der Volksthümlichkeit eingehen, die in ihrer Unlösbarkeit irreligiös ist. Es ist daher unchristlich, weil die Sünde nicht anerkennend, die Entwickelung der verschiedenen Religionen blos als die unvollkommneren Formen der Wahrheit anzusehen, weil das erste Merkmal der religiösen Wahrheit, Mittheilung Gottes, welche nicht Entwickelung des Menschlichen als solchen ist, hier verkannt, und weil das wesentliche Merkmal des christlichen Glaubens, Anerkennung der Sünde als welche in der Trübung des Gottesbewußtseins besteht, dadurch ignorirt wird. Dies stellt sich denn sogleich dadurch heraus, daß die Vorbereitung der christlichen Religion durch die Religion in Israel nur gerade als von demselben Werthe betrachtet wird als die Vorbereitung durch die gesammte heidnische Entwickelung: eine Ansicht, die schlechthin, nicht dem Buchstaben blos, sondern dem

1) Röm. 1, 21. Διότι γνόντες τὸν Θεόν, οὐχ ὡς Θεὸν ἐδόξασαν ἢ ηὐχαρίστησαν.

Sinne der Urkunden der christlichen Religion widerspricht, und die, wie weit auch verbreitet in unserer Zeit, doch so irrig und verderblich ist, daß wir später noch an verschiedenen Punkten auf sie werden zurückkommen müssen [1]).

Mit dem von uns Aufgestellten steht übrigens durchaus nicht im Widerspruch, daß alle Volks- und Zeitreligionen lebendige Keime des religiös Wahren enthalten, vielmehr ist die Anerkennung von diesem deshalb wesentlich apologetisch, weil aus dem ganzen Umkreise der Versuche des allgemeinen religiösen Geistes, die Religion zu realisiren, die allseitige Beziehung der menschlichen Natur auf die Religion um so klarer hervorgeht, woraus denn wieder die absolute Göttlichkeit derjenigen geschichtlichen Religion, die das Wesen aller vorhergegangenen Formen in sich aufzunehmen im Stande ist, deutlich werden muß. Das eigentlich Apologetische in der Betrachtung der Religionen ist dessenungeachtet immer das, daß sie nicht befriedigen, *obwohl* sie vorbereiten; und daß sie vorbereiten *dadurch*, daß sie nicht befriedigen. Zu diesem Resultate wird auch die allgemeine Religionsgeschichte gelangen; allein die Apologetik setzt es ihrem Prinzipe gemäß voraus, und darauf sieht sie sich die Religionen an. Der Religionshistoriker sucht den Zusammenhang der Religionen mit allem übrigen Leben der Menschheit klar zu machen; der Apologetiker weiset das im Lichte der christlichen Religion erkennbare Falsche und Böse der Religionen auf. Dies ist eines von den deutlichsten Beispielen des Hinstrebens der Theologie und der allgemeinen Wissenschaft nach demselben Ziele, von verschiedenen Ausgangspunkten aus; was, obwohl es von so Vielen mißverstanden wird, doch wesentlich im Verhältnisse des christlichen Glaubens zur allgemeinen Geistesentwickelung liegt.

Es bedarf noch einer kurzen Rechtfertigung, daß wir im Folgenden auch einige wichtigere nachchristliche Religionen aufnehmen werden, wie den Mohammedanismus und das heutige

1) Vgl. Ritzsch Schreiben an Hn. Dr. Weiße, in Fichte Zeitschrift für spekulative Philosophie und Theologie Jahrg. 1840. Heft 1.

Judenthum. Es beruht dies darauf, daß die historische Vorbereitung des Christenthums nicht vorzüglich eine chronologische sein kann, weil das Christenthum in seinem allmäligen historischen Vorrücken und Gebietgewinnen innerhalb der Völkerwelt auch durch das vorbereitet wird, was, rein chronologisch betrachtet, erst nach ihm entstanden ist; eine Betrachtungsweise, die wiederum die Bestimmung des Christenthums, das Wahre aller Religionen in sich zu verwandeln, vorläufig voraussetzt, aber so gewiß rechtmäßig, als es der Begriff der Apologetik selbst ist; wie denn auch dadurch das historische Recht der Religionen, so zu sagen, nicht im mindesten beeinträchtigt wird.

Da es uns, nach allem Bisherigen, vorzüglich auf die Hervorhebung dessen ankommt, wodurch die welthistorisch eingreifendsten Religionen, ungeachtet ihrer relativen Wahrheit, ein solches Verderben des menschlichen Geschlechts fortschreitend kund machten, welches eine schlechthin göttliche Geschichtsreligion nöthig machte: so gehen wir erst die drei merkwürdigsten Religionen des asiatisch-afrikanischen Alterthums, die indische, persische und ägyptische, durch, schreiten dann zu den zwei europäischen fort, die mit der Bildung und Sinnesart der europäischen Völker in näherer Berührung stehen, der griechischen und der skandinavischen, und schließen mit den beiden monotheistischen Glaubensformen, dem Mohammedanismus und dem nachchristlichen Judenthum, als welche beide noch in einem besonderen Sinne provisorische Religionen sind, durch ihre Form am fähigsten, vermittelst innerer Anregung, sich in das Christenthum hinein zu bilden.

1. Die indische Religion.

In den indischen Gedichten finden sich Spuren eines uralten Kampfes zwischen dem Buddhaismus und dem Brahmaismus, wobei jener als die ältere, aber entartete Religionsform erscheint, deren materialistische Richtung durch den Idealismus des zweiten wenigstens aus Vorderindien verdrängt wurde. Soweit wir den Buddhaismus aus seinen heutigen Gestalten in den

nördlichen und öſtlichen Gränzländern von Vorderindien beurtheilen können, beſteht er in einer materiellen Auffaſſung der Gottheit, deren innerſtes Prinzip, Verwechſelung der Gottheit und der Welt, durch den idealiſtiſchen Brahmaismus doch nicht vertilgt wurde. Was nämlich dieſen betrifft: ſo wird in demſelben das geiſtige Weſen in der Seele und in der Welt ſo identifizirt mit der Gottheit, und dieſe mit jenem, daß weder eine eigenthümliche von der Welt verſchiedene Thätigkeit der Gottheit, noch auch eine freie Vereinigung der Menſchheit mit dieſer denkbar bleibt. Wenn es heißt: „die ganze Welt iſt Brahm, wurde aus Brahm, beſteht aus Brahm und wird zuletzt von Brahm verſchlungen werden, er iſt das Allgemeinſte alles Allgemeinen, das Beſonderſte alles Beſondern:“ ſo läßt ſich ſchon hieraus jener Pantheismus erkennen, der einen Unterſchied des religiöſen Lebens vom Leben überhaupt nicht wohl zuläßt. Dasſelbe zeigt ſich in jeder weitern Beſchreibung des Verhältniſſes zwiſchen Gott und Welt. Die Gottheit ſteigt in unzähligen Abſtufungen bis zum Sein der endlichen Dinge herab, dieſe ſind das Sein der Gottheit ſelbſt, und das Daſein der Welt iſt nichts als ein Spiel einer in der Gottheit vorhandenen, nach ewigem Wechſel des Endlichen verlangenden Sehnſucht. Da das Geiſtige der Seele die Gottheit ſelbſt iſt, ſo erſcheint dieſe in den Menſchen als in einer Beſchränktheit, und dieſe endliche Beſchränktheit, in welche das Unendliche gerathen, iſt die Sünde und die Sünde iſt nichts als dies. Hieraus folgt, daß die Religioſität nur in der Vernichtung der endlichen Beſchränktheit beſtehen kann, und dieſe geſchieht bei den ſtärkeren Gemüthern durch eine trotzige, ſelbſtgerechte Buße und Askeſe, welche die Gottheiten zwingt, ſie in ihr Leben aufzunehmen, bei den ſchwächeren aber vollzieht ſich jene Vernichtung nur durch ein träumeriſches, wollüſtiges Hingeben der Gedanken und Gefühle an das allgemeine Leben der Welt, weil dies mit dem der Gottheit gleich iſt. Wenn daher die ausgezeichneteren Menſchen zu einer höheren Gemeinſchaft der Götter, welche doch aber nur das Weltleben iſt, gelangen können: ſo ſind die gewöhnlicheren, gleichviel ob gute

oder böſe, beſtimmt, ruhelos durch andere Weſen, Pflanzen, Thiere, Menſchen hindurchzuwandern, bis ſie zuletzt in das allgemeine Sein, ohne perſönliches Bewußtſein, verſchlungen werden.

Es iſt unverkennbar, wie dieſe Lebensanſicht auf einem tiefen Gefühle von dem göttlichen Grunde alles Daſeins und der religiöſen Beſtimmung alles Lebens beruht, es iſt zugleich ſehr begreiflich, wie in der Blüthezeit der nazionalen Naturkraft aus einer ſolchen Religion ſich die zarteſten und kühnſten Darſtellungen von der geiſtigen Verwandſchaft und Beziehung aller Dinge in Poeſie und Philoſophie entwickeln konnten, aber es iſt zugleich ganz klar, wie hier ein frühes Grab der wahren Religion bereitet wurde. Da Gottes Thätigkeit nur Thätigkeit der Welt iſt: ſo kann der Menſch nur Vereinigung mit der Welt hoffen und ſuchen, und wo nicht durch wilde und ſtolze Askeſe ein eigenthümliches Selbſtgefühl bewahrt wird, iſt das Untergehen des Bewußtſeins von Gott und Menſch in falſch-poetiſchem Alleinheitsgefühl die Frucht dieſer Religion. Der heutige Zuſtand Indiens bietet aber ein ſolches Gemiſch von Unwiſſenheit und Stolz, von Grauſamkeit und Wolluſt mitten im Kultus dar, daß dies als ein ſchaudervolles Beiſpiel von den Folgen einer jeden Gott und Welt willkührlich verwechſelnden Lebensrichtung daſteht [1]).

2. Die perſiſche Religion.

Wenn Zoroaſter im ſiebenten Jahrhunderte vor Chriſtus lebte: ſo kann er doch nur als der Wiederherſteller eines frühen reineren Feuerdienſtes angeſehen werden, allein ſo, daß ſeine im Zendaveſta niedergelegte Religionsanſicht als die eigentlich-wirkſame in der vor Cyrus beginnenden und mit ihm fortſchreitenden beſſeren Entwickelung des Orients anzuſehen iſt. Dieſe mit den Saſſaniden untergehende Religion beſteht in realiſtiſchen Reſten allein noch bei den Ghuebern, in idealiſtiſchen in der mohammeda-

1) Neueſte Unterſuchungen über den Zuſtand des Chriſtenthums und der bibliſchen Literatur in Aſien; von Dr. Buchanan. Deutſch, Stuttgart 1813.

nischen Partei der Sofis. — Die göttliche Einheit tritt hier in metaphysisch-symbolisches Dunkel, und aus dem Worte der gränzenlosen Zeit geht Ormuzd, der König des Lichts, hervor. An der Gränze dieses Lichtreichs und gegenüber diesem guten Gotte steht Ahriman, der Fürst der Lüge, mit seinem Reiche der Finsterniß. Wie die sieben Amschaspands die höchsten Ausflüsse und Diener des Ormuzd, wie diesen mehr untergeordnet die Izeds folgen, so ist Ahriman umgeben von sieben Erzdews und unzähligen untergeordneten Dews oder Dämonen. Die Fervers aber oder die persönlich gedachten Ideen der Dinge gehören als das ursprünglich-gute Sein der Welt nur zum Lichtreich. Die irdische Welt ist nicht reines Lichtreich, sondern der Schauplatz des Kampfes zwischen beiden Reichen. Nachdem der Urstier, der Anfang aller thierischen Schöpfung, durch Ahriman getödtet, aus ihm der Urmensch und aus diesem das erste Menschenpaar hervorgegangen, wird dieses durch Glauben an die Lügen Ahriman's schlecht und unselig. Alles Schädliche in Thier- und Pflanzenwelt ist von Ahriman den guten Geschöpfen gegenübergestellt. Das Böse identifizirt sich hier mit dem natürlich und psychisch Schädlichen, und die Sünde erscheint als die thörichte Hingebung an das Schädliche. Wichtig ist hiebei der Begriff des Mithra, eines Ized, der, als Mittler zwischen Ormuzd auf der einen und Erde und Welt auf der andern Seite, sich vorzüglich durch die Sonne, als die größte Masse des Lichtes, mitzutheilen scheint. Das Wesen der Religiosität muß also sein Empfänglichkeit für das natürliche Licht in seiner Beziehung zur Freude, Reinheit und Klarheit der Seelenthätigkeiten. Übrigens giebt es hier eine persönliche Unsterblichkeit und Auferstehung, ein Lichtleben der Gerechten nach dem Tode, ein Verstoßenwerden der Bösen in die Finsterniß, welche jedoch zuletzt vom Reiche des Ormuzd ganz verschlungen wird.

In dieser Religion ist das persönliche Hervortreten und Gegeneinanderüberstehen der Gottheit und der Menschheit ein wahrer Vorzug vor der indischen. Es giebt eine Thätigkeit der Gottheit auf die Menschheit, welche auch in dieser den Trieb der Thä-

tigkeit erwecken muß. Da das Böse nicht mehr als Beschränkung, sondern als Finsterniß dasteht: so giebt es nicht nur ein frommes Ertragen der Beschränkung, sondern ein eben solches Bekämpfen des Finstern und Unklaren, eine Richtung, die eben so kräftig auf geistige Klarheit als sittliche Ordnung wirken kann. Allein es ist hier nicht blos ein Unterschied zwischen Gott und Welt, sondern zwischen Gott und Gott gesetzt, und da Ahriman ebenfalls mit göttlicher Nothwendigkeit aus der Zeit hervorgegangen und Gott ist: so erscheint das Dasein des Bösen eben so muthlähmend, als die Thätigkeit des guten Gottes beschränkt durch Göttliches und Endliches, und eigentlich nur auf die Macht des natürlichen Lichtes gegründet. In dem Maaße als auch das Böse göttlich erscheint, zeigt sich das Göttliche blos natürlich, und dies natürlich Göttliche vermag allerdings in seiner geistigen Auffassung auf Verstandesklarheit und Lebensordnung lebendig anregend zu wirken, allein das Herz in seinem tiefen Bedürfnisse nach dem untheilbar und absolut Göttlichen kann nicht geöffnet, nicht frei angezogen und belebt werden durch ein Licht, welches weder Denken noch Fühlen wahrhaft einigen und neu beleben kann. Daher im persischen Leben auf der einen Seite so viel Verstand, Ordnung, Reinigkeit, Andacht, auf der andern so viel Despotie, Furcht, liturgische Äußerlichkeit und eitler Glanz. Es ist dies jene merkwürdige Entwickelung der religiösen Kindheitsstufe, die mit dem Verfalle des einfacheren Hebraismus parallel zu laufen scheint, und eben so anregend als warnend ist für jede religiöse Richtung, in der die Gegensätze zwar anerkannt, doch unvermittelt sind, und welche ihrer Natur nach zur äußerlichen Repräsentazion und zum leeren Wortwesen führt.

3. Die ägyptische Religion.

Die drei Götterordnungen, von denen Herodot berichtet[1]), sind eben so dunkel, als das Zurücktreten der geistigeren Gottheiten, wie des Hermes, und das Hervortreten der sinnlicheren,

1) Lib. II, 145.

wie des Osiris und der Isis, in dem religiösen Volksbewußtsein gewiß ist. Wenn nun auch Hermes dasteht als der personifizirte Geist, der Erfinder aller Sprache, Schrift und Wissenschaft, der auch in den Himmelskörpern lebende Lichtgeist: so ist doch dies theils die Vergötterung der endlichen Intelligenz, theils zieht sich die Kenntniß dieses Gottes augenscheinlich in das Bewußtsein der Priester zurück, die in ihrer Wissenschaft einen vorzüglichen Antheil an seinen Einflüssen haben. Osiris dagegen, der Gott der Sonne und des Nils, des natürlichen Lichts und des befruchtenden Stroms, ist der große Gegenstand religiöser Verehrung im Volke. Isis, Gattin und Schwester, die ägyptische Erde und zugleich der Mond, Bild des empfangenden Lebens, steht ihm mildernd, seine rechte Verehrung lehrend zur Seite und überlebt ihn. Aber der durch die Verfolgung des Typhon (des Meeres, der Wüste, des Übels) leidende und sterbende Osiris wird selbst in seinen Gliedern und den dieselben darstellenden heiligen Thieren als der wahre Mittelpunkt des Heils verehrt, ein jedes Sinnbild der erzeugenden Kraft und Fruchtbarkeit wird in Bezug auf ihn geheiligt, und bei ihm zu ruhen, in der Nähe seines Grabes auch begraben zu sein, mit ihm in der Unterwelt ein Leben würdiger Ruhe und stiller Weisheit fortzuführen, erschien dem Hohen wie dem Geringen als das Wünschenswertheste nach einem durch Wissenschaft und Arbeit unbefriedigten Leben.

Auch zugegeben, daß geistigere Gottheiten selbst dem Volke nicht unbekannt gewesen, scheint doch nur Athor und Pan, Nacht und All, das Ziel des Bewußtseins gewesen zu sein. Vorausgesetzt, Osiris Leiden und Tod, Isis Thätigkeit und Leben habe Bezug gehabt auf jenen auch im Vischnu und im Mithra angedeuteten Trieb des Göttlichen zu leiden, um vollkommener zu leben: immer war dies Tiefere und dennoch Unbestimmte nur Eigenthum der Priester, die öffentliche Religion des Volks wurde hingewiesen auf die Vergötterung der thierisch-sinnlichen Kraft im Menschen und in der Natur, und das dunklere Bewußtsein, daß alle diese Kraft einem leitenden Geiste dienen sollte (dem Hermes [illegible] seinem mit den oberen Göttern verbundenen Wirken),

konnte kein wahres Leben in den Seelen wecken, da es mit blinder Ehrerbietung vor einer mehr wissenschaftlich ausgezeichneten als religiös-erleuchteten Priesterkaste verbunden war. So ist diese Religion die Gränze der Periode, in welcher symbolische Erkenntniß mit kindischem Dienste vermischt ist, und zeigt, wie Abschließung des Erkennens in einer wenn auch ursprünglich wohlgesinnten Kaste niedrige Stumpfheit im religiösen Volksleben unausbleiblich zur Folge hat [1]).

4. Die griechische Religion.

Der griechische Polytheismus, obwohl von sittlichen und Kunst-Elementen belebt, erkennt die göttliche Thätigkeit doch nur als die Beförderung eines ästhetischen Gleichgewichts des Geistigen und Sinnlichen im Menschen.

Es ist unleugbar, daß in der vorhomerischen Zeit mehr orientalische Elemente in der griechischen Religion waren, welche, entweder mehr durch Ägypten oder mehr durch Westasien vermittelt, sich unter dem Einflusse der hesiodischen und homerischen Zeit zu eigenthümlich griechischer Sinnesart umgestalteten [2]). Nehmen wir nun als orientalische Mittheilung die Anerkennung allgemeiner Naturkräfte, wie sie sich dunkel auf ein höchstes absolutes Sein bezogen, an: so bestand das sich damit vereinigende Griechische in gewissen Elementen menschlich-sittlicher und geistig-freier Thätigkeit, wodurch die Naturkräfte zu Göttergestalten personifizirt wurden. Diese ethischen Elemente aber mußten sich hier auch religiös entwickeln, weil kein Himmelsstrich, keine menschliche Organisazion, keine Weltperiode einem schönen Hervortreten geistig-sinnlicher Thätigkeit günstiger sein konnte, als die Ansiedelung und Ausbildung der griechischen Stämme vom zehnten bis zum sechsten Jahrhundert v. Chr. Wenn man also ein halb kindisches, halb poetisches Bestreben, die Gottheit menschenähnlich und die Menschen zu Göttern zu machen, für eine

1) Herodot I. II. u. III. Diodor von Sicilien I, 1. Plutarch's Buch von Osiris und Isis.

2) Nur auf solchen Einfluß kann Herodot II, 53. bezogen w[illegible]

zu geringe Bezeichnung des Eigenthümlichen der blühenden griechischen Religion halten muß: so ist es doch wichtig, das Verhältniß der griechischen Eigenthümlichkeit zur Religion bestimmt genug zu fassen, um nicht alles edlere Griechische für religiös und nicht alle unter Griechen wirksame Religion für ausschließlich griechisch zu halten. Hiezu verhilft uns eine nähere Betrachtung der wichtigsten unter den zwölf Tempelgöttern. Zeus erscheint als der über das Leben waltende oberste Gott, als der Schützer der gesellschaftlichen Verhältnisse, besonders des Staats, ja alles desjenigen Sittlichen, welches sich an jene Verhältnisse anlehnt, weshalb ihm δίκη, θέμις und αἰδώς beigesellt sind. Damit steht nicht im Widerspruch, daß er selbst persönlicher Leidenschaft dient, denn diese poetische Licenz greift nicht unmittelbar in die Vorstellung des Sittlichen und Gerechten im Ganzen, im Staats- und Volksleben. Welcher persönlichen Abstammung Zeus selbst auch sei: er steht über seinen mehr unpersönlich gehaltenen Ältern und bleibt, unter dem Streite der Götter und Menschen, unerschüttert als der Besitzer und Ausüber eines gerechten Willens. Athene ist die Göttin des geistigen Lichts, das, dem Haupte des obersten Gottes entsprungen, Inbegriff aller Weisheit und weisheitsvollen Thätigkeit, Denken und Wirken in der edelsten Vereinigung personifizirt. Apollon erscheint als der Gott aller schaffenden Begeisterung, aller weniger von Überlegung als von geistigem Drang ausgehenden Wirkung, der Gott der Musik, der Mantik und vielleicht nur insofern der Heilkunde, als diese als lebendiges Mittheilen eines eigenen gesunden Lebens gedacht wurde. Ares ist der Streit, theils der kosmische in den Naturkräften, theils der menschliche und Völkerstreit, wie er ebenfalls durch waltende verborgene Gesetze unvermeidlich ist, ihm steht als Gattin Aphrodite zu Seite, die weiblich mildernde, beschwichtigende, das Kämpfende versöhnende Liebe, theils geistiger, theils sinnlicher Art. Hermes, in Ägypten freilich eine viel höhere Gottheit, erscheint als der kluge Diener und Bote der Götter, selbst der Gott der verständigen Gewandtheit in der Rede, im Handel und Wandel, und somit

dienstbar ursprünglich sittlichen und gesellschaftlichen Zwecken. Demeter ist die allernährende Mutter Erde, die Hüterin der wohlthätigsten agrarischen Stiftungen der Menschen, aber Hestia erscheint als die Göttin eines in dem Innersten der Häuser und vielleicht der Herzen brennenden heiligen und reinen Feuers. Während so die bedeutendsten menschlichen Kräfte ihren Vorstand finden in jenem Chor oberer Götter, wird die Einwirkung der Götter auf die Welt persönlich gedacht in Mittelwesen, wie die Moiren, Musen, Horen, Chariten. Zur eigentlichen Vermittelung zwischen den unsterblichen Göttern und den sterblichen und leidenvollen Menschen sind aber die Heroen bestimmt, einen Gott zum Vater und ein menschliches Weib zur Mutter habend, theils durch gewaltige Kraft und Tugend, wie Herakles, der Menschheit Vorbild gebend, theils, wie Dionysus, nach des Lebens Lust dem Tode zwa anheimfallend, aber in ihm erhalten und zu einem Leben in Göttergemeinschaft sich emporschwingend. Durch diese Mannichfaltigkeit mitten hindurch zieht sich ein Ahnen einer im Ganzen der Weltentwickelung waltenden Gerechtigkeit, wie sie des Zeus persönlicher Wille selbst nicht ändern kann. Diesem Leben freilich folgt ein trauriges und mattes Schattenleben, allein die fürchtende Erwartung desselben wird gemildert theils durch die reichlich dargebotene Fähigkeit, sich hier den Göttern wohlgefällig der Welt zu freuen, theils durch einen Schimmer einstiger Beglückung, wie sie wenigstens den Lieblingen der Götter wird zu Theil werden.

Dies ist gewiß hinreichend, um zu begreifen, wie diejenigen Gelehrten der neueren Zeit und zum Theil schon des funfzehnten und sechzehnten Jahrhunderts (ja diese Gesinnung zieht sich von den neuplatonischen Zeiten durch die ganze Geschichte der Literatur), welche einerseits tiefblickend genug waren, um den blos poetischen Farbenschimmer, den die Dichter über diese Religion gegossen, zu unterscheiden von ihren tieferen geistigen Andeutungen, andererseits auf dem widersprechenden Gefühle beharrten, das Sinnliche stets in gleicher Fülle mit dem Göttlichen haben zu wollen — wie diese der griechischen Religion einen solchen

Werth zuschrieben, daß sie von einer wenigstens in die Lebensansicht der klassisch Gebildeten eindringenden Erneuerung träumten. Aber freilich, auch abgesehen von dem sehr verschiedenen philosophischen und poetischen Gehalt dieser Sinnesart: immer war es ein Traum, nicht nur widerlegt durch eine genauere Erwägung des zum Theil nicht religiösen Ursprungs griechischer Trefflichkeit, sondern auch völlig unvereinbar mit wahrhaft religiösen Grundansichten. Zwar ist es ein Vorzug der griechischen Religion vor den drei so eben beschriebenen, daß der Karakter der Menschheit durch das Bewußtsein der Freiheit so von der Natur unterschieden wird, daß auch die Gottheit nicht mit dieser materialistisch zusammenfließen kann. Da aber das Eigenthümliche der Gottheit nur das edlere Menschliche in einer gewissen kosmischen Ausdehnung ist: so wird sie nicht nur ganz menschenähnlich gebildet, sondern sie selbst zerfällt in eine Fülle von Individuen, durch welche, in mannichfaltigen Abstufungen das Beschränkte, Endliche, sinnlich Abhängige in den Begriff der Gottheit aufgenommen wird. Setzen wir nun auch die höchste, auf dem religiösen Gebiete mögliche Stufe von Auffassung eines geistigen Zusammenhangs der Gottheiten voraus: immer blieb die ganze Götterwelt empfänglich für eine sinnliche Gegenwirkung, und deshalb unfähig zu einer eigentlich religiösen Einwirkung. Da auch das geistige Wesen der Götter nur in sinnlich-bestimmten Formen vorhanden und erkennbar war: so war die möglichst zusammenstimmende Einwirkung aller Götter auf die Menschen nur eine gleichmäßige Förderung der sinnlichen und der geistigen Seite des Menschen, und während das Bewußtsein einer solchen Einwirkung der Phantasie und Kunstanlage die höchste Anregung gab, überhaupt auf harmonische Bildung der Seelenkräfte wirkte, blieb das Herz in seinem Bedürfnisse ganz unbefriedigt, ungeeinigt. Die Täuschung, durch welche das Herz seine wahren Bedürfnisse verkannte, und jene harmonische Ausbildung selbst, die, je länger je mehr aufhörte, religiös zu sein, d. h. auf einem Bewußtsein von der Einwirkung der Gottheit zu beruhen, konnte nur fortdauern, so lange jene kleinen

Freistaaten durch Tugend blühten, und so lange die griechischen Stämme ohne welthistorische Berührung mit größeren Nazionen ihr eigenthümliches schon natürliches Gleichgewicht der Seelenkräfte bewahrten. Als diese Bedingungen aufhörten, stockte nicht nur die freie und ächte Bildung, sondern das Unlautere in den religiösen Elementen des Volks trat aus den nun nicht mehr umhüllten Tiefen des Herzens hervor in einer für religiös gehaltenen Begünstigung jedes häßlichen Lasters, in einer kindischen Abhängigkeit von jedem religiösen Schein, im Mangel aller bürgerlichen und häuslichen Sitte. So zeigte sich, daß die griechische Religion nie etwas Anderes als ein schöner Schein war, der vor der aufgehenden Sonne als trüber Nebel zerfloß.

5. Die skandinavische Religion.

Diese setzt den Geist in einen solchen Kampf mit der Materie, wobei jener als unabhängig von der Gottheit selbst erscheint.

Diese Religion ist freilich nur die nordgermanische, wie sie in Schweden, Norwegen und Dänemark vor Einführung des Christenthums herrschte, von welcher das religiöse Leben der südlichen Deutschen, der Franken, Sachsen und Gothen, mannichfaltig abweicht. Indeß da nur jene uns in größerem Zusammenhange aufbehalten ist, und ohne Zweifel die wesentlichen Elemente auch der übrigen deutschen Religionsformen enthält: so genügt es, hier die in der Edda überlieferte Religion kurz darzustellen [1]).

An der Spitze aller Dinge steht ein verborgenes, unvergängliches, aber freithätiges, göttliches Wesen, schlechthin unvorstellbar. Unter ihm (ob geschaffen oder emanirt, ist zweifelhaft) sind die Götter oder Asen, die personifizirten Urkräfte alles tiefern geistigen Lebens, die jedoch mit einem Hange zur Materie behaftet sind. Der höchste derselben ist Othin, die Fülle

1) Geschichte des Heidenthums im nördlichen Europa von Mone, 2 Theile 1822. (5. und 6. Theil von Creuzer's Mythologie.)

aller geistigen Weltkräfte. Die materielle Welt entsteht durch die Sendung des Lichts in den finsteren Anfang aller Dinge, das kalte, dunkle Wasser. Jene Sendung ist das Werk des höchsten Gottes. Die Erde und das Planetensystem entsteht aber erst durch die Tödtung des Ymir, des personifizirten Weltleibes, welche ein Werk der Götter ist, die gleichsam die Materie an sich reißen. Die Erd- und auch die Menschenschöpfung ist eine Täuschung, eine Selbsttäuschung der Götter, deshalb, wie es scheint, zugelassen, damit das Materielle in seiner Nichtigkeit gleichsam zu Tage komme, und dann untergehe, oder vielmehr sich in das Geistige verkläre. Die Menschen, von den Göttern geschaffen, werden von geistig-weiblichen Mittelwesen, z. B. Nornen und Walkyrien, geführt, doch so, daß sie mit Freiheit sich nach den göttlichen Gesetzen richten können oder auch nicht, und daß ihr Schicksal nach dem Gebrauche ihrer Freiheit ausfällt. Riesen und Zwerge stehen als Abbilder feindseliger und versuchender Mächte da. Außer diesen ist die Gesetzlosigkeit, die Sünde personifizirt in Loki (s. v. a. Lüge), der den Sohn des Othin, den guten Baldur, erschlägt, als Vergeltung für den Mord des Ymir. Er wird an drei Felsen angeschmiedet und seine Schmerzbewegungen sind die Erdbeben. Seit dem Tode des Baldur neigt sich die Welt und selbst das Götterleben zum Untergange, und zwar, außer der Wirkung des Bösen, auch durch die nichtige Natur der Materie und das vom höchsten Gotte zum zweiten Male, zum Zerstören, gesandte himmlische Feuer. Die Götter selbst müssen nun kämpfen wider den losgewordenen Loki und sein Geschlecht. Sie besiegen das Böse, doch so, daß sie selbst mit untergehen, und nur ihr seelisches Leben erhält sich. Aus dem allgemeinen Brande der Welt geht eine neue Schöpfung hervor mit drei Sälen, einem belohnenden, einem strafenden und einem mittleren. In dieser neuen Welt bekommen auch die Seelen der Menschen ihren Ort; die vorzüglich starken den ersten, wie diese denn auch vorher schon in der Asen Gemeinschaft waren. Die Bösen bekommen keinen Leib wieder, sondern, wie sie schon vorher umirrten als Ge-

spenster, verlieren sie nun, ohne vernichtet zu werden, ihre Persönlichkeit. Erst nach dem Weltbrande giebt es eine Welt der Wahrheit.

So vieles Unerklärte auch hier gefunden wird: so leuchten doch, außer uralten Überlieferungen, die großen Grundgedanken von dem Unterschiede des Geistes und der Materie, von der Vergänglichkeit und dem Täuschenden alles Materiellen, von der Möglichkeit, sich von ihm loszureißen, von dem Lohne der Tugend und des Muthes und dem geistigen Ziele der Schöpfung klar genug in diese mondhelle Nacht. Indem das Geistige und Freie als das allein Wahre und Wesentliche dargestellt wird, entsteht jenes geistige Ehrgefühl, jener sittliche Freiheitsmuth, der für diese Güter kämpft, auch mit Gefahr persönlichen Schadens oder Unterganges. Als zu bekämpfend erscheint Alles, was die geistige Eigenthümlichkeit irgendwie in materielle Fesseln legen will. Da aber die geistige Gefühls- und Lebensrichtung an den Göttern weder ein klares Vorbild, noch eine innere, das Herz ergreifende Anregung erhält; da der Mensch mit dem allein freien höchsten Gott in gar keiner offenbaren Verbindung steht: so schweift jene geistig-freie Richtung in's Unbestimmte, und wird zum Trotze der Unabhängigkeit, der die wohlthätigen Bande, die die Bestimmung der materiellen Umgebungen des Menschen sind, verkennt und abwirft. Hier ist keine Einigung des Höheren und des Niederen im Menschen von innen aus, sondern ein stolzes Verachten und Wegwerfen des Letzten, was sich denn doch, so lange das sinnliche Leben noch in Fülle vorhanden ist, mit einem derben und in seiner Absonderung vom Geistigen um so roheren Genusse des Irdischen verbindet. Dieser Stolz mit Unwissenheit des eigentlichen Zieles, diese mehr gewähnte Unabhängigkeit des Inneren mit derbem Genuß des Äußeren ist ein merkwürdiges Vorbild aller deutschen Lebensrichtung, wie sie in geistreichen, kräftigen Menschen unseres Volks, ohne wahre Einigung ihres Inneren, zu allen Zeiten und in allen Ständen gefunden worden.

6. Die Religion Mohammed's.

Mohammed, höchst geistreich und persönlich ausgezeichnet, durch Reisen bekannt mit dem kläglichen Verfalle des Juden- und Christenthums im Orient, ohne Wissenschaft, glühend von Herrschergeist, selbst beherrscht von einer jenem verwandten Wollust, haßt den arabischen Götzendienst aus Vaterlandsliebe, und behauptet englische Eingebung der Worte seines Korans, wahrscheinlich ohne bewußten Betrug. Sein schwärmerischer Selbstbetrug zeigt sich in der Art, wie er sich selbst von gewissen sittlichen Vorschriften entbunden erklärt [1]). Der Erfolg seiner Predigten und seiner Waffen ist aus der poetisch-bezaubernden Macht seiner Persönlichkeit, aus der Reife seines Volks zu einer nazionalen und religiösen Einheit, und aus der Schwäche der umgebenden Völker völlig erklärbar [2]).

Die Hauptlehren des Korans sind folgende: Jedes Volk und Zeitalter hatte seine Offenbarungen. Abraham, Moses, die Profeten und Jesus empfingen ganz vorzüglich göttliche Offenbarungen. Der letzte und höchste Gesandte und Profet Gottes ist aber Mohammed, berufen, das frühere Stückwerk herzustellen und zu vollenden, und von Gott durch Zeichen, d. h. durch äußere Siege und Erfolge seiner Sache, bezeugt [3]). Alle Völker, die wenigstens die Lehre von Einem Gotte bekennen, sind zu dulden, doch zur Herrschaft auf Erden oder doch zu einem wesentlichen Vorzuge sind nur die sich ganz der Lehre des Profeten unterwerfenden Völker bestimmt. — Es giebt nur Einen Gott, den Schöpfer und Herrn der Welt, in dem keine Art von Vielheit ist, und der nach unumschränkter Willkühr die Welt

1) Z. B. ihm seien mehr Frauen als Andern erlaubt, und für ihn seien gewisse Eide nicht verbindlich.

2) Muhammed's Religion, von Cludius. 1809. Mohammed. Darstellung des Einflusses seiner Glaubenslehre, von K. F. Olsner. Aus dem Französischen 1810.

3) Es ist bedeutend, daß sich Mohammed nur auf diese, nicht auf Wunder berief.

ordnet und regiert, strafend die Ungläubigen, gütig gegen die Gläubigen. Von ihm rührt die Vorherbestimmung aller Dinge her, welche in seiner Willkühr gegründet ist. Alle Menschen stammen von Adam, und haben, aber nicht durch diesen, einen Hang zum Götzendienste, zu dessen Unterhaltung der Teufel mitwirkt. Der Götzendienst ist die eigentliche und Hauptsünde. Viele Menschen irren nach einem unwiderruflichen göttlichen Beschlusse, sie sind dazu geschaffen, daß Gott an ihnen seine Strafgerechtigkeit erweise, und für sie hilft auch kein Gebet. Andere leitet Gott selbst zum Glauben, doch so, daß sie sich selbst vom Götzendienste bekehren und auch sich selbst bessern müssen. Die wahre Gerechtigkeit besteht aber vorzüglich im Glauben an den Einen wahren Gott, wie er sich zunächst in Gebet und Almosen zeigt, dann aber auch in Vermeidung des Verbotenen und Streben nach dem Gottgefälligen. Verboten aber ist Mord, Verführung zum Unglauben, liebloses Richten, Diebstahl, Weingenuß, Zwingen zum Glauben, Religionsstreitigkeiten, wogegen Blutrache und Vielweiberei erlaubt sind. Gottgefällig aber ist Keuschheit (worunter die äußere Enthaltsamkeit zu verstehen), Halten des Eides, Beten (nothwendig fünfmal des Tages), Streiten für Gottes Sache, Zufriedenheit, Sanftmuth, Gerechtigkeit, Billigkeit, Höflichkeit. Mittel zur Gottseligkeit sind Fasten, Wallfahrten, Opfer, doch diese nicht als versöhnend, sondern mehr als Ausdruck der Abhängigkeit und des Dankes. Der Zustand nach dem Tode ist ein Schlaf, zuletzt erfolgt die Auferstehung von den Todten und das Weltgericht, die Gläubigen kommen in ein sinnlich-schönes Paradies, für die Ungläubigen wird Gott die Hölle schaffen, in der sie ewig bleiben.

Der eklektische Karakter dieser Religion macht es eben so schwer, das Wesen derselben bestimmt aufzufassen, als leicht, aus der Hervorhebung von Einzelnem ein hartes oder günstiges Urtheil abzuleiten. Doch scheint gleichmäßig durch Alles, die besseren und die schlechteren Elemente, hindurchzugehen eine solche Unlebendigkeit und herzlose Trockenheit des Gottesbewußtseins, bei welcher das höchste Wesen in keiner lebendigen Ge-

meinſchaft mit ſeinen Geſchöpfen erſcheint, und der Menſch ſelbſt urſprünglich nicht zu dieſer erſchaffen iſt. Mohammed's Einheit Gottes iſt eben ſo gut ein Werk des Verſtandes und der Phantaſie, als die Vielheit der Polytheiſten, ſie iſt abſtrahirt von orientaliſch-menſchlichem Herrſcherthum, ohne das Bewußtſein einer tiefer als das Herrſcherverhältniß liegenden Verwandſchaft der Natur [1]). Daher nicht nur eine Trübung der göttlichen Erhabenheit durch Willkühr und Härte, ſondern auch eine Abſchneidung aller Einflüſſe aus dem Weſen Gottes. Da nun auf dieſe Weiſe der Menſch, obwohl mit einem Hange zum Böſen behaftet, doch hierin keine Trennung von Gott als dem Quelle der Seligkeit erkennt, ſondern nur eine Unwiſſenheit ſeiner Pflicht: ſo bedarf er gar keiner Vermittelung und Verſöhnung zwiſchen ſich und Gott, und ſein Glaube wie ſeine Gerechtigkeit kann nie etwas Anderes werden als Verſtandesüberzeugung und Pflichtübung, beide eng und ängſtlich oder ſtolz und hart durch das Bewußtſein, die auserwählten Knechte des Herrſchers zu ſein; nie aber Hingebung und Erneuerung des Inneren. Hieraus entwickelt ſich nothwendig in Bezug auf alle weniger begünſtigte Nazionen oder Individuen die ſtolze Verachtung, die das weibliche Geſchlecht und jeder Nichtmohammedaner von den Gläubigen erfährt. Die religiöſe Zurückbeziehung aller Religionswahrheit auf den Buchſtaben des Koran, ohne daß ein ihn urſprünglich eingebender und dann aufſchließender Geiſt anerkannt würde, bringt nothwendig etwas Todtes und Statariſches in die Religion, was ſich zwar in dem erſten Jugendfeuer der mohammedaniſchen Nazionen verbergen, und neben welchem die Verſtandes- und Willenskräfte der beſſeren Zeiten große kriegeriſche und ſelbſt literariſche Erſcheinungen hervorbringen konnten, welches aber nach dieſer Blüthenzeit ſich nothwendig immer mehr in eine tyranniſche Härte und knechtiſche Hingebung verlieren muß. Aus Allem geht hervor, daß der Islam die blos menſchliche,

1) Die althebräiſchen Vorſtellungen von dem Herrſchen Gottes erſcheinen dagegen umgekehrt als die Quelle aller menſchlich-monarchiſchen Vorſtellungen, und ſelbſt in etwas Tieferem ruhend.

das religiöse Bedürfniß klug benutzende, Vereinigung von Lehren und Gesetzen zum Zweck orientalischer Völkerbändigung ist, nachdem der Geist der mehr unbewußten Ehrerbietung und Ordnung aus diesen Völkern gewichen war. So enthält diese Religion einen Widerspruch gegen alle wahre Besserung und Freiheit, sowohl im Inneren als im Äußeren.

7. Das Judenthum.

Das Judenthum ist eine solche buchstäbliche Festhaltung des mosaischen Gesetzes, welche sich nur als Mißverstand einer wahren Offenbarung auffassen läßt.

Hier kann nur von dem heutigen Judenthum die Rede sein, weil nur dies der Inbegriff des dem Christenthum gegenübertretenden Jüdischen ist. Auch gewinnt dieses seltsam genug durch seine Besonderheit und Alterthümlichkeit einen Schein des Religiösen bei denen, welche dies erst suchen. Weder der Kindheit, noch der Jugend, noch viel weniger männlicher Reife angehörig steht diese merkwürdige Ruine da. Zurückgehend auf das früheste Alterthum, von dem die Geschichte weiß, knüpft es sich doch an den neuesten Verkehr der Völker. In wichtigen Elementen dem Islam und dem Christenthum verwandt, erklärt es sich feindlich gegen beide. In seinen Lehren höchst universell, ist es in seiner gottesdienstlichen Gestalt ganz partikulär. Bis zu widerlicher Kleinlichkeit traditionell, enthält es doch einen oft über seine nazionalen Mitglieder hinaus sich verbreitenden Reiz zu einer gewissen geistigen Schärfe und Unabhängigkeit in religiösen Ansichten [1]).

Alle religiöse Juden behaupten, ihr Volk allein sei von

---

1) Man denke nicht nur an Spinoza und Mendelssohn, sondern vorzüglich an die eine Zeitlang herrschende Richtung, auf eine philosophische Weise in der Religion zu judaisiren. Selbst in den rabbinischen Interpreten und ihren übertriebenen Verehrern ist etwas von diesem historischen Deismus. Vgl. Büsching's Geschichte der jüdischen Religion und des Gesetzes. Berlin 1779. — Begriff der Kabbala in J. F. von Meyer's Blättern für höhere Wahrheit, 4. Sammlung. 1823.

uralter Zeit im Beſitze der wahren Religion, und von ihren dreizehn Glaubensartikeln, wie ſie durch Rabbi Moſche, Sohn Maimon's (ſt. 1101) zur allgemeinen Anerkennung gebracht wurden, lehren die fünf erſten die alleinige Anbetung Gottes, der ſechſte bis neunte den göttlichen Urſprung des Geſetzes und der Proſeten, der zehnte, elfte und dreizehnte die Allwiſſenheit und das Gericht Gottes, der zwölfte aber die Erwartung des Meſſias. An dieſe aus göttlichen Worten entſtandenen Glaubenslehren ſchließen ſich alle Grundſätze von Sittlichkeit, welche ſich theils durch buchſtäbliches Kennen der heiligen Schriften, theils durch Reflexion über dieſelben [1]) den Gemüthern einprägen, ſoweit Bildung es erlaubt, und religiöſe Abſonderung es nicht verhindert. Dieſe aber wird unterhalten durch eine Fülle religiöſer Vorſchriften und Gebräuche. Hiezu gehört eine ängſtliche Sabbatfeier; Zuſammenkunft in Bethäuſern, in welchen Gebet und Vorleſung des Geſetzes unter einer Fülle von Gebräuchen das Weſentliche iſt; Feier der Neumonde, der drei moſaiſchen Feſte und ſpäterer Nazionalereigniſſe, ſoweit der unbürgerliche Zuſtand ſolche Feſte im Innern der Häuſer und Bethäuſer zuläßt. Sie halten die Beſchneidung und haben Faſttage. Das Wichtigſte aber in dem Buchſtaben des Geſetzes, die Opfer, können und dürfen ſie nicht ausüben, da ſie an die Bundeslade und den Tempel zu Jeruſalem gebunden waren. Während nun Beten und Leſen den fehlenden Opferdienſt durch eine um ſo genauere Pünktlichkeit erſetzen ſollen, muß als der geiſtigſte und eigenthümlichſte Mittelpunkt von Allem die Erwartung des Meſſias und der Wiederherſtellung des Tempels, des Gottesdienſtes und der bürgerlichen Glückſeligkeit des Volkes angeſehen werden. Dieſe Erwartung, ohne welche es keinen jüdiſch-religiöſen Juden geben kann, und welche das Judenthum in ſeinem Hintergrunde weit über den Islam erhebt, beruhet auf den Schriften des Alten Teſtaments, und einer beſtimmten Anſicht von der in ihnen enthaltenen Offenbarung und Verheißung. Ob dieſe An-

1) Gerade das Mittlere, die eigentlich religiöſe Auffaſſung, nicht buchſtäblich und nicht philoſophiſch, fehlt, da ſie keinen lebendigen Mittelpunkt hat.

ſicht richtig ſei oder nicht, d. h. ob ſie den Vorzug verdiene vor der weſentlich verſchiedenen Anſicht, welche die Chriſten von jenen Schriften und jener Verheißung haben: dies kann nicht eher entſchieden werden, als bis der jetzt zuerſt eigenthümlich auftretende Begriff der Offenbarung geprüft, entwickelt und mit der Geſchichte verglichen iſt. Ein entſcheidendes Urtheil über den religiöſen Werth des Judenthums kann es alſo nicht geben, bevor nicht jenes Geſchäft vollbracht iſt, zu welchem wir jetzt übergehen.

Zweites Kapitel.

Die Offenbarung in der chriſtlichen Religion.

Iſt die chriſtliche Religion die abſolut-wahre und göttlich-poſitive Religion: ſo muß in ihr die vollkommene Offenbarung Gottes ſein, eben die, welche wir in den nicht-chriſtlichen Religionen nicht gefunden haben, deren Geſchichtlichkeit und Poſitivität nicht die wahre ſein kann, da in derſelben Gott nach ſeinem Weſen und Willen im Verhältniſſe zur Menſchheit nicht offenbar wird. Der Erweis, daß die Thatſache der chriſtlichen Religion die vollkommene Offenbarung Gottes in ſich ſchließt, kann aber erſt dann geliefert werden, wenn Weſen und Begriff der Offenbarung, in Übereinſtimmung mit der von uns bisher entwickelten Idee der Religion, aufgeſtellt wird, worauf dann von einem gewiſſen Ganzen von Thatſachen gezeigt werden kann, daß ſie den Begriff der Offenbarung verwirklichen. Daher ſprechen wir zuerſt vom Begriffe, ſodann von den Thatſachen der Offenbarung.

I. Vom Begriffe der Offenbarung.

1) Die Offenbarung Gottes in demjenigen geſchichtlich-religiöſen Sinne, in welchem hier von ihr die Rede iſt, iſt eine thatſächliche Kundwerdung Gottes, welche von der Thätigkeit

Gottes in dem Daſein und Fortbeſtehen der Natur, der ſichtbaren Welt, verſchieden iſt. Natürliche Religion und Offenbarung vermochten wir zwar nach S. 63 nicht als einen Gegenſatz anzuerkennen, weil, wo wirkliche Religion iſt, auch immer ſchon Geſchichte und Offenbarung ſein muß, aber Natur und Offenbarung ſind ein wirklicher, obwohl nur relativer, Gegenſatz. Da nun, von der Idee Gottes aus, die Natur in ihrer Weiſe auch ein Schauplatz der ſchöpferiſchen und erhaltenden göttlichen Thätigkeit iſt, ja, da unter Vorausſetzung allgemeinreligiöſer Empfänglichkeit, die Natur eine Offenbarerin der Macht und Güte Gottes iſt: ſo fragt ſich, wie ſich die geſchichtliche Offenbarung zur Natur verhalte, und woran dieſe als eine von der Natur verſchiedene göttliche Thätigkeit erkannt werden könne. Um dieſen eben ſo wichtigen, als von den verſchiedenſten Seiten mißverſtandenen Gegenſtand richtig aufzufaſſen, iſt vor Allem nöthig, den Schein eines abſoluten Gegenſatzes zwiſchen Natur und Offenbarung aufzuheben, und beide auf eine Einheit zurückzuführen, in welcher die Natur eben ſo gewiß religiös begriffen, als die Offenbarung als wirkliche Thatſache nachgewieſen wird. Hierauf beruht die Beurtheilung der Art, wie ſich in neuerer Zeit der Gegenſatz von Naturalismus und Supernaturalismus geſtaltet hat.

2) Gott wirkt in der Natur, wie ſie durch die Schöpfung und die Erhaltung iſt, nur deshalb, weil er ſich auch durch ſie offenbaren will, wie ja jede Thätigkeit des unendlich lebendigen Gottes ſein Weſen und ſeinen Willen in gewiſſem Maaße offenbaren muß, da Gott überhaupt zu keinem anderen Zwecke ſchaffen kann, als um die Herrlichkeit ſeines Weſens geſchaffenen Weſen zu ihrer Freude kund zu machen. Indem die Schöpfung, als wirkend zur Offenbarung Gottes, für Geſchöpfe da ſein muß, die das Gott-Offenbarende in ihr zu faſſen im Stande ſind, erſcheint uns vor Allem der Menſch, das mit geiſtigem Auffaſſungsvermögen begabte Weſen der Schöpfung, als befähigt, Gott auch in der Natur zu erkennen. Aber was wird vorausgeſetzt, wenn wir Gott als in der Natur wirkend erkennen ſollen?

Zuvörderst daß Gott nicht aufgehört habe, in der Welt zu wirken, nachdem die Welt erschaffen war, daß die Vollendung der Schöpfung nicht den unaufhörlichen lebendigen Impuls abschneiden konnte, den die Schöpfung von Gott erhält, und daß also die religiöse Richtung des Geistes über den mechanischen und schlechthin empirischen Gesetzen der Natur schlechthin geistige und göttliche Bewegungskräfte für das Leben der Natur annehmen müsse, welche mindestens eben so wirklich, eben so sich auf Alles erstreckend und eben so bestimmt für die menschliche Auffassung sind, als jene nächsten, durch empirische Wahrnehmung zu beobachtenden [1]). Wofern aber Gott auf eine vernehmliche Weise durch die Welt zum Geiste des Menschen sprechen soll: so kann dies nicht geschehen durch das einzelne Natürliche der Welt, welches vielmehr als solches immer nur wieder auf ein anderes Einzelne und Endliche hinweiset, und vermöge des Kausalnexus, durch welchen das eine mit dem anderen verbunden ist, nur die gegenseitige Abhängigkeit alles Einzelnen in der natürlichen Welt offenbart, nicht aber das Walten Gottes. Wird nun ein solches auf eine mit der Idee Gottes als des einen und absoluten wissenden und wollenden Wesens übereinstimmige Weise angenommen, so wird das Göttliche in Welt und Natur ohne Zweifel als eine über der Mannichfaltigkeit der Dinge stehende Einheit anerkannt, welche auffassend der in allem Mannichfaltigen das Einfache suchende Menschengeist Gott erkennt. Diese waltende einfache Macht innerhalb der realen Welt und Natur muß Beides sein, der absolute Inbegriff aller göttlichen Gedanken, die in der Welt realisirt sind, und der schlechthin reale Grund und Quell aller Thätigkeiten, die in dem Bestehen der Welt zur Erscheinung kommen. Und dieses Zwiefache muß so gewiß Eins und dasselbe sein, als alles wirkliche Sein einerseits auf einem göttlichen Gedanken beruhen muß und andererseits die göttlichen Gedanken das Schaffen und Verwirklichen an sich selbst haben müssen. Hieraus ergiebt sich also der Begriff des göttlichen Verstandes,

1) Schön und ausführlich spricht hierüber Drey Apologetik S. 182 u. m.

insofern er der Inbegriff aller geistigen Gründe der Dinge, das schaffende, realisirende Aussprechen der göttlichen Gedanken und Absichten, der Quell und Grund alles Zusammenhangs zwischen dem Denken und Sein in der Welt ist. Denn nur weil das All auf diese Weise in Gott ideal und real begründet ist, kann es ein Denken geben, welches dem Sein entspricht, und ein Sein, welches für das Denken da ist. Dies ist der Begriff des Logos, der aus dem Wesen Gottes hervorgehenden schaffenden Rede, und des eben deshalb selbstbewußten Offenbarers Gottes und Mittlers zwischen Gott und den Geschöpfen, jedoch in einem Sinne, in welchem seine Wesengleichheit mit Gott, sein schlechthin aus ihm Sein mit gesetzt ist. Ohne diesen Begriff giebt es keine religiöse Betrachtung der Natur, noch Anerkennung einer Offenbarung Gottes in ihr, denn nur die Verwandschaft unseres Geistes mit diesem über der Natur erhabenen und doch zugleich innerhalb der Natur real wirksamen Urverstande und Gottaussprecher (Logos) macht es begreiflich, daß wir, angeregt durch die Natur, Gott in ihr finden, die Idee Gottes sich an den Werken der Natur bis zu einem gewissen Grade in uns entwickelt. Zwischen einer atheistischen oder pantheistischen Ansicht von der Welt und dieser liegt nichts in der Mitte; und wenn sich nun zeigen läßt, wie diese Anerkennung Gottes als Logos zugleich die Empfänglichkeit unseres vernünftigen Wesens für die historisch sich darstellende Offenbarung Gottes in sich schließt: so wird schon die Hauptsache dargethan sein, daß das offenbarend Wirksame in der Natur und das geschichtlich Offenbarende in der Religion eines und dasselbige Prinzip haben.

3. Dies Verhältniß des Logos zur Vernunft suchen wir jetzt zu erläutern. Daß der Mensch vermöge seines vernünftigen Wesens Ideen in sich trägt, welche durch ihre Beziehung zur Idee Gottes sich von abstrakten Verstandesbegriffen unterscheiden, und ihn, je nach dem Maaße ihrer Lebendigkeit, von der Abhängigkeit von den einzelnen Dingen emancipiren: dieses kann allein seinen Grund haben in der wesentlichen Verwandschaft und dem lebendigen Zusammenhange seiner Vernunft mit

dem schaffenden und lebenvollen Verstande Gottes, dem Logos, dem Urwort. Die Vernunft des Menschen, in ihrer Integrität und Ursprünglichkeit gedacht, ist nichts Anderes als der Antheil des geschaffenen Menschen an dem ungeschaffenen Logos, das Geschaffensein des Menschen nach dem, oder in der Ähnlichkeit des, Logos; und indem eben dadurch der Mensch als der Fürst der Geschöpfe erscheint, nämlich als der, in welchem die Schöpfung Selbstbewußtsein und Bewußtsein Gottes hat: so zeigt sich Gott dadurch als ungeschieden von der Menschheit und Welt, als Verkehr habend mit der Welt durch den Menschen, als unaufhörlich sich mittheilend und offenbarend der Vernunft in der Menschheit. Dieses Verhältniß ist aber nicht schlechthin wiederzuerkennen in dem gegenwärtigen Zustande der Vernunft und in ihrer subjektiven Gebundenheit. Vollkommen vorhanden war es nur, ehe die menschliche Natur durch die Sünde aus ihrer geraden und reinen Beziehung zu Gott und seiner ewigen Selbstoffenbarung herausgerückt war. Die Vernunft, in ihrer sündlosen Integrität gedacht, war auch so wenig abstrakt, daß die Ideen sich nie ohne Mitwirkung der sinnlichen Wahrnehmung erzeugten, und daß die in dem Verkehre des Menschen mit dem Logos gegebene Offenbarung Gottes auch durch Äußeres vermittelt war. Der Einheitspunkt des Äußeren und des Inneren für den Menschen, des Wahrnehmens und des Denkens, ist das Wort im menschlichen Sinne, die Sprache, und die Sprache ist nicht allein der Ausdruck des menschlichen Gedankens, sondern auch das aus dem Wesen der Dinge hervorgehende Bildungsmittel der Gedanken, wie es anerkannt ist, daß die bis auf einen gewissen Grad schon gebildete Sprache jede Generazion, ja jeden Einzelnen, denken lehrt, und die Abstrakzion der Gedanken von aller Sprache eben nur eine Abstrakzion, etwas Unwirkliches ist. Wie deshalb die Sprache in der ersten göttlichen Erziehung des Menschen nicht ausschließlich sein Werk, sondern zugleich das Produkt des ihn erziehenden, ihm die Dinge vorführenden [1]) und zu ihrem Verständnisse begeistenden Logos sein

1) 1 Mos. 2, 19.

mußte: so muß man sagen, daß der ursprüngliche Mensch nicht ohne eine wörtliche Offenbarung Gottes zum Erkennen Gottes kommen konnte. Die ursprüngliche Offenbarung Gottes ist also theils als ein Erzeugen von Gedanken im Geiste des Menschen zu denken, die eben dadurch Worte wurden, theils als ein Mittheilen von Worten, welche unmittelbar Gedanken lebendig machten. Deshalb in Bezug auf das Erkennen Gottes ein Gegensatz von Vernunft und Sprache, von Geist und Wort, von Innerem und Äußerem gar nicht da war; und er würde auch in der Weise, wie wir ihn jetzt finden, gar nicht eingetreten sein, wenn nicht, durch das sündigende Heraustreten der menschlichen Seele aus dem ursprünglichen Sein in Gott, das erkennende Vermögen ein inhaltloses Denken des Allgemeinen, eine durch abstrahirende Reflexion, unter Voranstellung des Subjektiven, irrende und blos der Formen noch mächtige Vernunft geworden wäre. So ist also die ursprüngliche Fülle und Kontinuität der Offenbarung verloren gegangen, nicht durch eine wesentliche Verschlossenheit der Vernunft für göttliche Mittheilung, eben so wenig durch eine nothwendige Entwickelung des Selbstbewußtseins, sondern durch die verschuldete Heraustretung des Menschen aus dem vollen Lebensverkehre mit Gott durch das schöpferische und Gott offenbarende Urwort. Offenbarung und Vernunft sind also ursprünglich kein anderer Gegensatz, als der zwischen Gottes ewigem Wirken auf den Geist und des Menschen natürlicher Empfänglichkeit für das Verständniß der Welt als in Gott und von Gott beherrscht.

Was wird die Offenbarung nun sein, nachdem der Zustand eingetreten, in welchem wir die gesammte Menschheit und jedes Individuum derselben jetzt finden? Nichts Anderes als die Rede desselben Urwortes an den jetzt nicht mehr schlechthin empfänglichen, obwohl eben so wenig schlechthin unempfänglichen Menschen, gemäß dem Bedürfnisse seines Gott nicht mehr rein erkennenden, sondern die Erkenntniß desselben nur in seinem tiefsten Selbst ersehnenden Menschen. Die Offenbarung kann jetzt nur unterbrochen, in einzelnen Erfahrungsthatsachen, an den

Menschen kommen, weil in dem sinnlich-gebundenen Zustande der Vernunft nur diejenigen Zeiten Anknüpfungspunkte für die Offenbarung darbieten, in denen die Menschheit, repräsentirt durch gewisse Individuen, die relativ-größte Empfänglichkeit für die Aufnahme der Offenbarung in sich trägt. Die Offenbarung kann jetzt nicht mehr in dem vollständigen ruhigen Einklange mit der gesammten äußeren und der psychischen Natur des Menschen geschehen, sondern, weil diese letztere alterirt und dadurch auch zur reinen Auffassung der äußeren untüchtig ist, muß sie durch einen bestimmten historischen Gegensatz gegen den äußerlich-natürlichen und verderbt-psychischen Entwickelungsgang der Seelenthätigkeiten und der Dinge geschehen; daher jetzt das durch einen Gegensatz als Wunder auftritt, was freilich an sich immer Wunder und persönlich-göttliches Wirken, nur nicht im fühlbaren Gegensatze gegen den gewöhnlichen Zustand, war. Der Inhalt der Offenbarung ist zwar auch jetzt derselbe, wie ursprünglich, nämlich Wesen und Willen Gottes in Bezug auf die Erziehung des Menschen zur höchsten und freien Gemeinschaft der Seligkeit Gottes; allein dieser Inhalt der Offenbarung tritt jetzt hervor im Gegensatz gegen die Sünde und den Tod, also als Rathschluß der Erlösung, weshalb Alles in der Offenbarung auf die vollkommene historisch erscheinende Thatsache der Erlösung näher oder entfernter bezogen ist, und (worauf wir zurückkommen) die Offenbarung auch nur in dieser objektiv vollendet sein kann. Die Offenbarung war auch ursprünglich nicht ein bloßes Lehren und Unterrichten, weil alle Verstandesentwickelung des Menschen, wie sie das bloße Lehren bezweckt, dem höheren Zwecke einer den ganzen Menschen beseelenden anschaulichen Erkenntniß Gottes dienen sollte; jetzt aber muß sie um so mehr ein durch göttliches Erscheinen bewirktes Hinaufheben des tiefsten geistigen Anschauungsvermögens in eine höhere Sfäre, in die einer lebendigen Kommunikazion Gottes mit den Menschen, sein. Die Offenbarung war innere Erkennbarmachung Gottes in seiner Persönlichkeit als Selbstoffenbarers seiner bewußten Liebe; sie ist jetzt um so bestimmter Erscheinung Gottes in seinem Logos

als des wissenden, wollenden, freien Herrn aller Dinge, als die durch die Abkehrung von Gott entstandene abgöttische Richtung des menschlichen Herzens die allerunterscheidbarste Kundmachung des von der Welt verschiedenen, freien und selbstbewußten Gottes nöthig macht. So ist alle Offenbarung ein Thatwort des Logos an den Geist des Menschen; und dieses Thatwort auch in der Natur zu erkennen, ist die einzige Art, die Natur religiös und als Mittel der Offenbarung anzusehen. Wer also dies will, und zugleich die Sünde anerkennt, ist schon, wenn auch unbewußt, ein Anerkenner der historischen Offenbarung. Nur wer irreligiös oder pantheistisch den Fall und die Sünde leugnet, begründet in sich ein Widerstreben gegen jene.

4. Aus diesem Begriffe der Offenbarung erläutern sich sowohl die in demselben enthaltenen Gegensätze, als sich auch das Fehlerhafte in anderweitigen Bestimmungen des Begriffs hieraus erkennen läßt. Die Offenbarung ist nicht Natur im empirisch-kosmischen Sinne, sie tritt zwar in die Natur hinein, aber sie ist wesentlich über der Natur oder übernatürlich, da sie die Selbstdarstellung des Schöpfers und Herrn der Natur ist. Sie ist immer Wunder, weil sie die absolut wunderbare Freithätigkeit Gottes, wie sie auch der Natur zum Grunde liegt, auf eine höhere Weise klar macht, als der gesammte Naturzusammenhang dies vermag. Die Offenbarung ist so gewiß etwas Anderes, als das Dasein der Vernunft in der menschlichen Natur, als der ewige und unendliche Logos Gottes verschieden ist von der von ihm herstammenden Abbildlichkeit Gottes in der menschlichen Natur, so verschieden als Gott und Mensch, als Schöpfer und Geschöpf. Allein die Vernunft, in ihrer ursprünglichen Integrität gefaßt, und insofern sie nicht mit der Neigung zur Abstrakzion behaftet ist, bezieht sich so ganz auf die Offenbarung, wie der Körper auf die Nahrungsmittel, wie der empfängliche Geist des Unwissenden auf das belebende Wort des Wissenden; nur daß die Offenbarung, zur Hervorbringung des Verkehrs des Menschen mit Gott bestimmt, sich nie vorzugsweise an die theoretischen und die spekulativen Vermögen des Geistes wendet,

sondern an jenen Mittelpunkt des menschlichen Wesens, aus welchem das wahrhaft Praktische, das hingebende Vertrauen, und zugleich die religiöse Thätigkeit der theoretischen Vermögen hervorgeht. Die Offenbarung ist unmittelbar, denn sie ist eben das Offenbarwerden des über allen endlichen Vermittelungen erhabenen Logos, aber sie ist insofern mittelbar, als sie innerhalb des Endlichen, z. B. der Seelenthätigkeiten des Menschen, wirksam ist und sie zu Mitteln ihrer Thätigkeit gebraucht, doch so, daß sie als unabhängig von diesen Mitteln und, innerhalb ihrer, als die schlechthin freie und gegenwärtige Macht erscheint, so daß sie sich nie weder in die Mittel verliert, noch hinter den Mitteln verbirgt. Die Offenbarung ist objektiv und historisch, da sie um der religiösen Anerkennung des schlechthin die Ganzheit des Endlichen bedingenden Logos willen, und als Grundlage eines realen, sich auch äußerlich darstellenden neuen Lebens in der Menschheit, nothwendig eine vollständige Thatsache sein muß; aber sie ist immer zugleich innerlich, da die innerste und tiefste Subjektivität des religiös-empfänglichen Menschen durch diese Thatsache berührt und angeregt werden muß. Die Offenbarung ist geistig, da die unmittelbare Kundgebung Gottes, welcher Geist ist, nothwendig im Gebiete des Geistes vor sich gehen muß, aber sie ist nicht weniger wörtlich, da Gott als Logos keine höhere Offenbarungsform haben kann, als das Wort, zu dessen menschlicher Hervorbringung, vorzüglich in Bezug auf das Verhältniß des Menschen zu Gott, ja schon das Geschaffensein des Menschen in und nach dem Logos (vgl. S. 118) Bedingung war. Wenn also an sich und natürlich schon die höchste Verwandschaft des Menschen mit Gott nur in der Einheit von Gedanke und Wort gegeben ist: so muß auch die offenbarende Gemeinschaft Gottes mit dem Menschen durch das bedingt sein, worin die höchste Form des Wirkens eines Äußeren auf das Innere des Menschen gegeben ist, und dies ist das Wort. Die Offenbarung Gottes muß also im eigentlichen Sinne wörtlich sein, in Wort und Rede sich darstellend; und eine solche Trennung des Geistes vom Worte in der Offenbarung, wonach nur

der erste göttlich, und das letzte die schlechthin menschliche Form wäre, die der Vergänglichkeit anheimfalle, ist mit dem Begriffe der Offenbarung selbst gar nicht verträglich.

Hieraus geht nun hinlänglich hervor, daß die Offenbarung nicht (nach der Auffassung einer Abtheilung der supernaturalistischen Theologen) blos übernatürliche Bestätigung allgemeiner Vernunftideen sein kann; denn dann läge das Thatsächliche der Offenbarung blos auf Seiten ihrer Form, und doch muß die ganze Offenbarung, wozu auch ihr Inhalt gehört, Thatsache sein, und es giebt im sündigen Zustande der menschlichen Natur keine solchen allgemeinen Gedanken, die blos der Bestätigung bedürften, um den Menschen Gott lebendig erkennen zu lassen. Der Begriff der Bestätigung ist also, mindestens gesagt, ein zu geringer, um diejenige Bestralung des Geistes auszudrucken, durch welche das menschliche Innere mit dem Offenbarungsinhalte erfüllt wird. Eben so wenig kann die Schleiermacherische Auffassung gebilligt werden, welcher gemäß die Offenbarung die Ursprünglichkeit der irgend einer frommen Gemeinschaft zum Grunde liegenden Thatsache, insofern diese, alle frommen Erregungen in dieser Gemeinschaft bedingend, selbst nicht aus früherem Geschichtlichen begriffen werden kann, sein soll [1]). Denn da die unbegreifliche Ursprünglichkeit einer Thatsache theils gar nicht allein auf dem religiösen Gebiete Statt findet, sondern auch auf dem künstlerischen und bürgerlichen,

1) Der christliche Glaube. Zweite Ausgabe, erster Band. S. 69—73. In der ersten Ausgabe Th. I. S. 100 wird noch „für jede Offenbarung ein weiter Kreis, worin sie aufgefaßt werde, und ein gebietendes Ansehn, welches sie darin ausübe" als Merkmal verlangt, welches in der zweiten Ausgabe sich nicht mehr findet. In der ersten Ausgabe wird bestimmt gelehrt (S. 97.), „daß allen frommen Gemeinschaften zukomme, geoffenbart zu sein." In der zweiten wird dies so gefaßt, daß keine Glaubensweise den Begriff so auf sich anwenden dürfe, „daß ihre göttliche Mittheilung reine und ganze Wahrheit sei." (S. 73.) In beiden Ausgaben ist das Gemeinschaftliche das, daß eigentliche Offenbarung nur in der Person Christi sei, außer derselben nur in dem allgemeineren Sinne, wie man es auch von Entstehung eines neuen Kunstlebens sagen könne.

theils gar nicht ein wahres Sich-zu-erkennen-geben Gottes in sich schließt, sondern auch mit der Einführung von Irrthümern über Gott und von Widersprüchen gegen die schon auf einer früheren Stufe der Religion errungene Lebendigkeit der Idee Gottes sich vertragen kann: so ist gar nicht einzusehen, inwiefern dem historisch Neuen und Ursprünglichen und relativ Unbegreiflichen eine Thatsache, wofern es eine positive Religion begründet, auch der Karakter der Offenbarung zukommen solle. Bei ihrem Urheber ist diese Vorstellung von der Offenbarung freilich hinlänglich erklärlich aus dem Zwiefachen, einmal daß derselbe keine anderen Selbstäußerungen Gottes als vermittelst des Weltganzen annimmt, also die Erkennbarkeit des schlechthin Göttlichen in historischen Thatsachen bestreitet [1]), welches mit der ihm eigenthümlichen Ansicht von der offenbarenden Fähigkeit des endlichen Weltganzen als solchen und mit einer entschiedenen Vernachlässigung des von uns aufgestellten Begriffs vom Logos, als dem eigentlichen ewigen Offenbarer Gottes, zusammenhängt [2]). Sodann erklärt es sich aus der Voraussetzung, daß Gott nur so in seinem Verhältnisse zu uns sich offenbaren könne, wie es nicht die Offenbarung dessen ist, was er an und für sich ist [3]). Wer nun aber Schleiermacher'n nicht zugiebt, daß die Offenbarung des Verhältnisses Gottes zu uns und die Offenbarung des Wesens Gottes in dieser Art von einander getrennt werden könne, eben weil das Verhältniß Gottes zum Menschen gar nicht geoffenbart wäre, wenn nicht das wesentliche und wirkliche Sein Gottes, der ja kein Verhältniß eingehen kann, als insofern dies ein Ausdruck seines Wesens ist, mit offenbart wäre, so daß, wo er das Eine, er auch das Andere offenbart, wie es denn gerade zur göttlichen Offenbarung als solcher gehören muß, daß

1) Vgl. Glaubenslehre 1ste Ausg. B. 1. S. 101.

2) Unberücksichtigtlassen des Begriffs Logos auf der einen Seite und allzu subjektiv bedingte Beziehung aller theologischen Sätze auf das menschlich historische in der Person Christi auf der anderen Seite: dieses Zwiefache bedingt einander in der ganzen Schleiermacherischen Theologie.

3) Glaubenslehre, 2te Ausg. Bd. 1. S. 73.

alles Verhältnißmäßige in seiner wahren Beziehung zum absoluten Wesen erscheine; wer dies festhält: der kann auch durch Schleiermacher's Gründe gar nicht genöthigt werden, den Begriff der Offenbarung so elastisch und allgemein zu fassen, daß er außer Christus auch auf alles heidnisch Begeisterte passe, und, in bestimmterer Fassung, an die menschliche Natur und Erscheinung Christi ausschließlich gebunden sei [1]).

---

1) Hier ist der Ort, um die Kritik Schleiermacher's gegen meine Kritik seines Offenbarungsbegriffs in der ersten Ausgabe dieses Buchs (S. 74—77), welche sich im zweiten Sendschreiben über seine Glaubenslehre an Dr. Lücke (Studien und Kritiken 1829. 3tes Heft. S. 517 u. 518) findet, richtig zu verstehen und zu würdigen. Ich hatte dort bemerkt (S. 75 in der Note), Schleiermacher erkläre den Begriff als dogmatisch nicht streng zu haltend, dies sei aber auch eine apologetische Aufgebung desselben, da jener Theil seines Buchs mehr apologetische Vorbereitung sei. Daß er aber in Christus die absolute eigentliche Offenbarung annehme, sei, von meinem Standpunkte aus, historisch. Hatte ich nicht völlig Recht, so zu sagen, da ich, von der Offenbarung erst begrifflich, dann historisch redend, bei Schleiermacher nur die Negazion eines strengen Begriffs außer dem, welcher aus der historischen Person Christi abgeleitet wird und eigentlich nur eine Beschreibung von dieser ist, fand? Zu diesem „historisch" hatte ich völlig Recht, obwohl ich recht gut begriff, daß dies Historische von Schleiermacher mit Recht als Grundlage seiner ganzen Dogmatik betrachtet wird. Statt meines „dogmatisch nicht streng zu haltend" hätte ich richtiger sagen sollen „theologisch-apologetisch nicht haltbar," weil eben Schleiermacher die Gültigkeit des Begriffs in Anlehnung an den allgemeinen Begriff Religion, und als selbstständigen apologetischen Hauptbegriffs, wie er den anderen Religionen außer der biblischen abzusprechen sei, leugnet; obwohl ich recht gut wußte, daß er selbst ihn apologetisch so anwende, daß er sagt: „in Christus ist Offenbarung, wie ihr Anderen, Heiden und Israeliten gleichmäßig, sie nicht habet." Ich bediente mich aber jenes Ausdrucks dogmatisch, weil Schleiermacher selbst (1. Ausg. S. 103) ausdrücklich sagt, es sei „vielleicht besser, auf dem streng dogmatischen Gebiete sich des Ausdrucks zu enthalten." Wenn nun Schleiermacher von mir sagt, ich „nenne das Historische dogmatisch, und das Dogmatische historisch": so hat dies auf den ersten Blick den Schein einer mir mit Recht vorgehaltenen Verwirrung, die indessen gar nicht bei mir Statt findet. Nicht die verschiedene Benennung der Gebiete ist der Gegensatz zwischen ihm und mir, sondern die Behauptung, daß der Begriff christlich-theologisch haltbar sei als der einer Thatsache auch abgesehen von der Person Christi, welchen Satz ich festhalte, und Schleiermacher leugnet. Wie viele

Auch eine neuere Fassung des Begriffs der Offenbarung, welche der Hegelischen Religionsphilosophie entnommen ist, verträgt sich mit den von uns aufgestellten Prinzipien und mit den wesentlichen Merkmalen jenes Begriffs nicht [1]). Hienach ist die Offenbarung das geschichtliche Werden des allgemeinen Religionsbegriffs selbst in der Form der Vorstellung. Da dieses Werden in dieser Form, nach dem unten bezeichneten Verfasser, nur in der biblischen Religion vorkomme: so sei nur diese Offenbarung, während die auf Symbol und Mythus beruhenden Religionen zwar ein Bewußtsein Gottes enthalten, aber keine Offenbarung. Lassen wir nun diese, wie es scheint, der biblischen Religion sehr günstige Unterscheidung vorläufig bei Seite: so entsteht zunächst die zwiefache Frage, was der allgemeine Religionsbegriff sei, der einer geschichtlichen Entwickelung fähig ist, und warum die Entwickelung der zu ihm gehörigen Vorstellungen Offenbarung, also göttliche Thätigkeit, sein solle, da der geschichtliche Zusammenhang von Vorstellungen eben das zu sein scheint, was wir das Menschliche in jeder Religion nennen müssen. Die Antwort, die uns auf beide Fragen gegeben wird, ist die: die Religion ist Selbstbewußtsein des absoluten Geistes im Endlichen, ihrer Verwirklichung geht ihr allgemeiner Begriff voran, wie er mit dem allgemeinen Sein Gottes Eins ist, dieser Begriff ist das die Religion in verschiedenen Stufen Hervorbringende, erst in der Stufe des Gefühls, dann in der der Anschauung, zuletzt in der der Vorstellung. Diese ist nun das eigentliche Werden des Selbstbewußtseins des absoluten Geistes, d. i. der Einheit des göttlichen und des menschlichen, des unendlichen und des endlichen Geistes. In der geschichtlich bedingten Fortentwickelung der religiösen Vorstellung vermittelt Gott erst sein Selbst-

---

Leser des Sendschreibens mögen aber, ohne tiefer in die Sache einzugehen, um jener Antithese willen, mich in arger Verwirrung geglaubt haben! Darum war mir diese späte, doch hoffe ich, genügende Rechtfertigung gegen den hier meinen Sinn schief darstellenden edlen Lehrer erlaubt.

1) Es findet sich dieselbe vorzüglich in B. Bauer's Religion des Alten Testaments Berlin 1838. 1. Band. Einleit. Die Idee der Offenbarung. XV — C.

bewußtsein, es wird erst, und indem Gott so sein Selbstbewußtsein im endlichen Geiste setzt, offenbart er sich. Freilich ist diese Offenbarung eben die geschichtlich unvollkommene Vorstellung des endlichen Geistes, und deshalb ist auch die Offenbarung auf allen ihren Stufen mit Widersprüchen behaftet, besonders mit dem, daß der Inhalt derselben dem Geiste noch ein Objektives, ein Äußeres ist, ein ihn Beschränkendes. Dieser Widerspruch löst sich erst, wenn die Vorstellung als Begriff sich mit der Erscheinung ganz zusammenschließt, und dieser dann als Idee den Unterschied des göttlichen und menschlichen Geistes nur als einen inneren Prozeß des absoluten Wesens selbst darstellt.

Diesem Gedankengange steht nun zuerst entgegen, daß die Religion, schon nach dem im allgemeinen Theile Bemerkten, (vgl. S. 49) unrichtig als Selbstbewußtsein des absoluten Geistes gefaßt wird, da sie vielmehr das Selbstbewußtsein des endlichen Geistes in seiner Beziehung zum absoluten oder zu seinem Gottesbewußtsein ist. Dies soll nun zwar auch in jener Erklärung enthalten sein, aber indem sie alles Bewußtsein in der Religion in das absolute Wesen selbst hineinlegt, setzt sie ein Zwiefaches, ein solches Verhältniß des endlichen Geistes zum göttlichen, daß dieser einerseits ohne jenen kein Selbstbewußtsein habe (und allerdings wenn die Welt das Andere Gottes, das ihn Affirmirende ist[1]), kann es nicht anders sein), und daß andererseits der endliche Geist durch ideelle Setzung seiner in Gott, durch Wissen Gottes in sich und seiner in Gott, schon seine religiöse Bestimmung erreiche. In diesem Zwiefachen wurzelt die ganze Theorie von der Entwickelung des vorstellenden Geistes als Offenbarung, und Beides ist unrichtig. Das Erste verwerfen wir deshalb, weil der Begriff von Gott, nach welchem es zu seiner Existenz gehört, daß er im Menschen gewußt werde und sich selbst so erst wisse, wider die Idee Gottes, als des schlechthin selbstständigen und allgenugsamen Wesens ist, worauf die wahre Idee der Religion beruht. Das Zweite aber ist insofern

1) Vgl. Bauer a. a. O. XLVII.

der Idee der Religion nicht gemäß, als in dieser nicht das Wissen um Gott, bis zu welcher Stufe es auch sich entwickele, sondern die freie Beziehung des ganzen inneren Menschen auf das Bewußtsein Gottes erst die Entwickelung der religiösen Anlage ist.

Sind nun also diese beiden Prämissen nicht anzuerkennen: so kann auch das Entstehen der religiösen Vorstellungen, wie gewiß auch durch die Geschichtsentwickelung bedingt, an sich nicht Offenbarung sein. Denn die Offenbarung Gottes muß vor Allem eine Kundwerdung und Erscheinung Gottes nach seiner Wahrheit und Heiligkeit sein, durch welche er über die Schranke der Endlichkeit erhaben und die Unwahrheit der menschlichen Vorstellungen aufzuheben unendlich fähig und thätig ist. Da nun aber die Vorstellungen als blos geschichtlich sich entwickelnde mit Widersprüchen behaftet sind: wie können sie Offenbarung sein? Und wenn das Bewußtsein von sich, welches Gott in den endlichen Geist setzt, ein unfertiges, ein beschränktes, erst nach dem Höheren ringendes ist: wie kann es sein, Gottes, Selbstbewußtsein sein, zu dessen Wesen es gehören muß, daß nichts in ihm wird, sondern Alles ewig ist, und der dieses sein Sein auch so offenbaren muß, daß es mitten unter dem Werden der menschlichen Vorstellung als ein ewiges, das Bewußtsein seiner selbst nicht erst vom Werden der Welt erwartendes, kund und klar werde? Hiebei haben wir noch nicht einmal darauf geachtet, daß die Entstehung der religiösen Vorstellung aus geschichtlichen Bedingungen, wie sie früher oder später dem forschenden Geiste klar werden muß, an sich schon den Karakter der Offenbarung als eines Wunders, einer schlechthin göttlichen Thätigkeit, verleugnen würde, denn dies würde gegen die Auffassung, mit der wir es zu thun haben, nicht beweisend sein, solange sie die Entwickelung der Welt auch als eine Selbstentwickelung Gottes betrachtet, weil man von diesem Standpunkte aus Alles eine göttliche Thätigkeit nennen kann, und wieder nichts in einem eminenten Sinne [1]). Auch werden wir hierauf

1) Dennoch ist es für die bestrittene Vorstellungsweise nicht nur sehr bezeichnend, sondern auch sie in ihrer Schwäche darstellend, wenn Bauer a. a. O.

bei der Entwickelung des Begriffs Wunder wieder zurückkommen. Nur das fügen wir hinzu, daß einmal die Prinzipien von dem Verhältnisse Gottes zur Welt zugegeben, wie sie der oben bestrittenen Theorie zum Grunde liegen, es viel folgerichtiger zu sein scheint, (mit Schleiermacher, obwohl dieser in anderem, nicht metaphysischem Zusammenhange,) jede positive Religion, auch die des Symbols und des Mythus, Offenbarung zu nennen, und diesen Begriff nicht allein auf die religiöse Vorstellung zu beschränken. Denn wird einmal die Welt als das Andere Gottes, als seine Selbstunterscheidung, als dazu bestimmt angesehen, in ihrer Entwickelung als subjektiver Geist, Gottes Selbstbewußtsein zu vermitteln und somit ihn sich und Gotte selbst zu offenbaren: warum sollte dann nicht die Krystallisazion der religiösen Anschauungen in den symbolischen und mythischen Religionen auch Offenbarung des absoluten Geistes sein, der sich in diesen immer auch geistigen Gestaltungen objektiv und bewußt wird?

Es versteht sich, daß auch dieses von unserem Standpunkte gänzlich falsch wäre, und vorzüglich aus dem Grunde, der schon oben angedeutet wurde, daß die wahre und ewige Offenbarung Gottes, das persönliche Selbstbewußtsein Gottes, der Logos, hier verkannt, und an seine Stelle die Welt, die Schöpfung als die Totalität des Endlichen, gesetzt wird. Vernachlässigung des Begriffs des ewigen Urworts einerseits und Vermischung der Offenbarung mit der Weltentwickelung, dieses Zwiefache bedingt einander nothwendig. Und erst wenn die von uns bestrittene Lehre von diesem Zwiefachen wird befreit sein, wird der Begriff der substanziellen Gegenwärtigkeit Gottes in der Welt und

Seite LXII. sagt: „Diese (die Offenbarung) ist durch einen geschichtlichen Prozeß gesetzt (womit übrigens gar nicht zusammenfällt das unmittelbar Vorhergehende, daß der subjektive Geist für das wirkliche Hervortreten der Offenbarung geworden sei); der Geist, der noch innerhalb des Werdens begriffen ist, weiß es nur nicht." Wenn nun aber der spekulative Geist heutzutage weiß, daß jener im Werden begriffene Geist es nur nicht wußte: was ist dann für den Philosophen die Offenbarung anders, als eben das geschichtliche Werden einer Vorstellung, und warum dann der große Name Offenbarung?

im menſchlichen Geiſte, der das Wahre und Schöne in derſelben iſt, ſeinen ganzen und geſunden Einfluß auf die Theologie ausüben können.

5. Indem wir jetzt zu dem von uns aufgeſtellten Begriffe der Offenbarung, als der Erſcheinung Gottes als Urwortes in dem vernünftigen Geiſte des Menſchen, zurückkehren, kommt es darauf an, die Grundformen der Offenbarung kennen zu lernen, unter denen ſie, weſentlich eine und dieſelbige, ſich innerhalb der pſychiſch-natürlichen Exiſtenz des Menſchen verwirklicht. Und dieſe können nichts Anderes ſein als das Wort oder die Rede und die That, beide in dem eigenthümlichen Sinne genommen, in welchem ſie ſich in ihrem unmittelbaren Hervorgehen aus der Erſcheinung des göttlichen Urwortes zu erkennen geben. Die Offenbarung, inſofern ſie ſich an das Innere des Menſchen, an den Geiſt, der ſeiner ſelbſt inne wird, wendet, iſt das Wort; die Offenbarung, inſofern ſie in der äußerlich-ſinnlichen Sfäre des Menſchen erſcheint, in demjenigen, worauf der religiöſe Geiſt als auf ein zu ihm in Beziehung Stehendes reflektirt, iſt die That. Dieſer Gegenſatz iſt aber nur beziehungsweiſe vorhanden, und hat ſeine Einheit im Begriffe der Offenbarung. Denn als ſolche iſt auch das Wort eine That Gottes in und an dem Geiſte des Menſchen, und die That iſt auch ein Wort, eine wahre Rede Gottes an den für das göttlich Offenbarende darin empfänglichen, aufgeſchloſſenen Sinn und Geiſt des Menſchen. Auch das Wort in der Offenbarung hat ſeine äußere, ſinnliche Seite, indem es durch ſeine Zuſammenſchließung mit der ſichtbaren That die Vermittelung des Geiſtigen durch das Sinnliche zum Bewußtſein bringt. Auch die That hat ihre innere, geiſtige Seite, indem ſie in ihrer Zuſammenſtimmung mit dem Worte ihr Hervorgehen aus der Gegenwart Gottes dem Geiſte zum Bewußtſein bringt. Das Wort iſt nur deshalb wahrhaft Offenbarung, weil derjenige es redet, der zugleich das Entſprechende allmächtig und göttlich thut in der Sinnenwelt. Die That iſt nur inſofern ein göttliches Wunder, als ſie ſich an das offenbarende Wort anſchließt, und dadurch ebenfalls den Karakter

des Offenbaren und Offenbarenden, des Redenden und Bezeugenden in Bezug auf Gott an sich nimmt. Das Wort ist Offenbarung im engeren Sinne, aber seine ganze offenbarende Kraft hat es erst durch sein Zusammensein, seine Einheit mit der That. Die That ist Wunder im engeren Sinne, aber eigentlich ist das Zusammensein der That und des Worts erst das vollständige göttliche Wunder, welches sich als die eigene und eigentliche That Gottes zu erkennen giebt. Hieraus geht hervor, daß jede Betrachtungsweise der Offenbarung, bei welcher entweder das Wort oder die That übersehen oder vernachlässigt wird, der Sache nicht ihr Recht anthut; und auch hiedurch zeigt sich, daß die Offenbarung nicht blos Belehrung sei, denn nur das Wort für sich belehrt, aber Wort und That in ihrer Einheit bringen die Persönlichkeit des Redend-thuenden zur Anschauung; es zeigt sich, daß die Offenbarung nicht schlechthin übernatürliches, zeitlich abgeschlossenes Ereigniß ist, denn das Wort, in den Geist des Menschen hineingesprochen, ist der lebendige Quell und neue Anfangspunkt von natürlich-geistigen Gedankenentwickelungen, und weiset auf die allgemein-vernünftige Empfänglichkeit zurück, an welche alle Offenbarung sich anschließt.

Wie beschaffen ist nun das Wort, welches der Offenbarung wesentlich ist, und als solches sich sowohl von dem, nur spekulativ aufzufassenden, ewigen Worte, als auch vom Worte im gemein-sprachlichen Sinne unterscheidet? Es ist nicht das Wort, welches aus einer an sich dunklen Geistesanregung, wie sie etwa die pythische Priesterin oder der natürliche Theosoph in sich fühlen, sich als psychologisch-natürliches Produkt innerlich und äußerlich entwickelt. Denn dies geht aus einem Grunde hervor, in welchem Gott sich nicht offenbart. Jede Auffassung des Worts in der Offenbarung, bei welcher erst das blos menschlich und psychologisch Entstandene das Offenbare ist, alles Andere dunkel, genügt also dem Begriffe der Offenbarung nicht; und hiebei bleibt doch diejenige Ansicht stehen, welche den Geist, ohne ihn erst selbst, im Lichte des Offenbarungswortes, als den schlechthin göttlichen, d. i. den heiligen Geist, kennen gelernt zu

haben, als den Offenbarer anſieht; denn da in dieſer Vorſtellung vom Geiſte Gott und Welt, göttlicher und kreaturlicher Geiſt, noch eine ununterſchiedene Einheit ſind: ſo iſt die Offenbarung auch nichts Anderes, als das zum Endlichen entwickelte Unendliche. Das Wort der Offenbarung kann auch nicht das Wort in ſeiner lexikaliſchen und grammatiſchen Einzelnheit und Beſtimmtheit ſein, ſobald nur dieſes als Rede eines mit dem Anſpruche und dem Bewußtſein der Offenbarung Auftretenden ſich darſtellt. Denn einerſeits iſt dieſer Anſpruch ſelbſt erſt darnach zu prüfen, ob ſein Wort ein Offenbarungs- oder Gottes Wort ſei, andererſeits iſt das einzelne ſprachliche Wort für ſich noch ohne Geiſt in dem Sinne, in welchem alle Offenbarung Geiſt ſein muß (vgl. S. 122), es iſt zwar nicht blos Buchſtabe, aber es iſt Bruchſtück eines menſchlichen Denkens und Empfindens, kann alſo nicht das ſein, wodurch das menſchlich Vereinzelte zur Einheit eines göttlich-menſchlichen Lebens ſoll erhoben werden. Die menſchliche Sprache als ſolche iſt zwar ein natürliches Wunder und eine Offenbarung des natürlichen und volksthümlichen Menſchengeiſtes, aber nicht eine Offenbarung Gottes, wie ſehr auch die Neigung, den Werth der Geiſtesbildung und der Literatur zu übertreiben, unter gewiſſen pantheiſtiſchen Vorausſetzungen, dahin führt. Die menſchliche Sprache, nach ihrer inneren Seite betrachtet, iſt nur das Organ, mit welchem die Offenbarung nothwendig ſich bekleidet, nicht dieſe ſelbſt.

Das Wort der Offenbarung kann alſo nur das Wort ſein, welches von dem Geiſte des Menſchen vernommen wird, inſofern er ſich von der ſchaffenden und redenden Thätigkeit Gottes erfaßt weiß, dieſe in ihm erſcheint. Denn dieſe unmittelbare Gegenwart und Thätigkeit Gottes, wie nur ſie das Ganze der Welt hält und trägt, kann auch im Geiſte ſein, ja ſie muß in ihm ſein, wofern er aus ſeiner natürlichen Unmittelbarkeit und ſündigen Gebundenheit zur Erkenntniß Gottes gelangen ſoll [1]).

1) Athanaſius de incarnatione c. 14: τοῦ (θεοῦ λόγου) γὰρ διὰ τῆς ἰδίας προνοίας καὶ διακοσμήσεως τῶν ὅλων διδάσκοντος περὶ τοῦ πατρὸς, αὐτοῦ ἦν καὶ τὴν αὐτὴν διδασκαλίαν ἀνανεῶσαι. Dies zwar von der Menſchwerdung, enthält aber den wahren Begriff der Offenbarung in ſich.

Und sie ist wesentlich redend, sobald sie im Geiste des Menschen erscheint, denn die höchste Form der Selbstthätigkeit dieses Geistes ist die wortbildende, obwohl das Wort nicht nothwendig ein äußerlich gewordenes sein muß. Die Gedankenbildung ohne Erzeugung derjenigen bestimmten Formen, die sich als Rede darstellen, obwohl zunächst nur als innerliche Gestaltungen des Gedankens gleichsam vorschwebende, zum Hervortreten in der hörbaren Rede bereite Worte, ist eine geringere als die, in welcher der Geist die Wortform durch die nach innen gewandte Phantasie auffaßt, weil eine weniger bestimmte. Da nun die Offenbarung als die Thätigkeit Gottes im Geiste des Menschen sich nothwendig an die höchste Thätigkeit des geistigen Inneren des Menschen anknüpfen muß, insofern die Empfänglichkeit für das Höchste auch die höchste Thätigkeit innerhalb der Empfänglichkeit voraussetzt: so folgt daraus, daß die Offenbarung sich als dasjenige darstellen muß, in dessen Auffassung und Aneignung der religiös-empfängliche Geist die höchstmögliche Thätigkeit übt, d. h. als Wort, wirkliches Wort, das dem Geiste innerlich dargeboten wird, als Rede, die in ihrer wörtlich gestalteten Form ihren geistigen Sinn und Inhalt in derjenigen Bestimmtheit und Vollendung darstellt, in welcher auch die Klarheit und die möglichst anregende Kraft für den religiös-auffassenden Geist liegt. Hieraus geht also hervor, daß die Thätigkeit des Logos, als des Offenbarers, in der Rede, der Ansprache, in göttlicher Rede besteht, deren sich der Mensch als nicht durch einen freien Anfang seiner eignen Thätigkeit, nicht durch sein aus dunklem Grunde sich entwickelndes Denken, sondern als Produkt der ihm erscheinenden, in ihm wirksamen göttlichen Gegenwärtigkeit bewußt wird. Es wird damit gar nicht in Abrede gestellt, daß das Reden Gottes im Geiste des Menschen die natürliche Vorstellungs- und Anschauungskraft der Seele zur Grundlage derjenigen Gedankenformen mache, die dem für die Offenbarung Empfänglichen als Rede objektiv gegenübertreten; dies muß sogar geschehen, weil der menschliche und der göttliche Geist hier in eine innere von der einen Seite geheimnißvolle Wechselwir-

kung treten. Aber der Unterſchied zwiſchen dieſem göttlichen Entwickeln auf der Baſis des menſchlichen Vorſtellens und Anſchauens und dem nur durch allgemeinen geiſtigen Impuls erzeugten eignen menſchlichen Denken bleibt immer der, daß der Menſch ſich im erſten Falle der göttlichen Einwirkung, ja des göttlichen Gedankeninhalts als ſolchen klar bewußt iſt, im anderen dieſes Bewußtſein fehlt. Fragt man, woher dieſes klare Bewußtſein ſtamme und worauf es ſich gründe: ſo antworten wir: auf dem durch die göttliche Thätigkeit bewirkten Hinaufgehobenſein des Geiſtes in eine höhere Sfäre, und der dadurch bedingten höchſten pſychiſchen Klarheit; auf dem ſich Entwickeln der höchſten geiſtigen Thätigkeit auf dem Grunde der ruhigſten Empfänglichkeit, endlich auf dem Zuſammenhange dieſer inneren Erfahrung mit der äußeren der That oder des Wunders. Und ſo freilich bewährt ſich das Wort nicht ſchlechthin für ſich, aber nur ſo nicht, wie ſich die That wieder auf das innerliche offenbar gewordene Wort ſtützt. Und wenn man die angegebne Selbſtbewährung des Worts der Offenbarung der täuſchungsfähigen Subjektivität zeihen wollte: ſo erwäge man, wie jede vorzugsweiſe innere Thatſache als ſolche nur von dem, welcher ſie erfährt, hinlänglich unterſchieden werden kann von einer verwandten, die mit ihr eine täuſchende Ähnlichkeit annehmen könnte, wie aber das Wort der Offenbarung in dem Maaße, als es ſich denen bewähren ſoll, die es nicht unmittelbar empfangen, auch ſich ſo mit der That als Ein göttliches Ganzes zuſammenſchließt, daß von ſubjektiver Täuſchung nicht mehr die Rede ſein kann.

Hier knüpft ſich die Frage an, ob unſere Auffaſſung der Offenbarung als Wort und That Eins ſei mit der als Inſpiration und Wunder [1]), und namentlich alſo, ob unſer Begriff des Offenbarungswortes zuſammenfalle mit dem der Inſpiration. Wir müſſen dies in Abrede ſtellen. Der Begriff der Inſpiration, deſſen Erörterung ſpäter ihre Stelle finden wird, iſt der

1) In dieſer Art wird in Drey's Apologetik das in der Offenbarung enthaltene Zwiefache ausſchließlich angeſehen, und zwar unter Voranſtellung des Begriffs Wunder. Vgl. S. 204 u. f.

eines geisterfüllten Zustandes desjenigen, dem die Offenbarung zu Theil geworden, allein dieser Zustand ist von dem göttlichen Akte der Offenbarung verschieden. Die Inspirazion bezieht sich stets auf die Fähigkeit und religiöse Bestimmtheit des Individuums, das göttliche Empfangene wieder auszusprechen, sei es mündlich oder schriftlich. Der Begriff des Offenbarungsworts haftet an dem Objekt des Gegebnen, abgesehen von dem vielleicht erst später hervortretenden Berufe, es mitzutheilen. Die Inspirazion sieht das Wort vorzugsweise als Produkt des vom Geiste Gottes erfüllten Menschen an, und gerade deshalb hat dieser Begriff seine vorzügliche Anwendung auf die Schrift; die Offenbarung als solche hat das Wort zum Inhalte, insofern es dem empfangenden Individuum objektiv, obwohl geistig-innerlich, gegenübertritt. Deshalb umfaßt der Offenbarungsbegriff auch die göttlichen Ansprachen, auf die kein inspirirter Zustand unmittelbar folgte, z. B. die Reden Gottes mit den Patriarchen, welche unter den Begriff der Inspirazion zu stellen schwerlich ohne Künstlichkeit geschehen könnte. Die Inspirazion hat, auch als göttliche Aktion gefaßt, vorzugsweise den Begriff Geist zum Subjekt; die Offenbarung dagegen entspringt wesentlich aus dem Begriffe Logos oder der göttlich-schöpferischen Einheit von Denken und Sein, wie wir denselben oben entwickelt haben. Die Bedeutung dieses Unterschiedes wird sich weiter unten zeigen, wenn wir die möglichst volle Erscheinung des Offenbarungswortes in's Auge fassen werden, wo der Begriff Inspirazion uns durchaus nicht genügen würde.

Doch ehe wir dazu übergehen, bedarf es nun des Begriffs der göttlichen That oder des Wunders als der zweiten Grundform der Offenbarung. Das Wort als solches hat immer einen Gedankeninhalt, welcher als Wille Gottes, durch Selbstoffenbarung das unmittelbare und alterirte Geistesleben des Menschen zur erkennenden Gemeinschaft mit Gott zu erheben, alle Perioden und Bestimmungen der Offenbarung durchherrscht. Dieser Inhalt erscheint aber in der von ihm unablöslichen Form der göttlichen Selbstmittheilung oder der Erscheinung und Thätig-

keit des Urworts. Die unmittelbare Thätigkeit desſelben im Geiſte des Menſchen iſt ſo ſehr in Übereinſtimmung mit der Ordnung der Welt, die ebenfalls durch das Urwort beſteht, daß man ſagen muß, die ganze Welt und ihre Ordnung ziele darauf hin, daß Gott in dem Menſchen rede. Deshalb iſt das Offenbarungswort zwar ein Wunder, aber ein ſolches, welches für den Gott erkennenden Sinn mit der anerkannten Beſtimmung des Menſchen, mit Gott in lebendiger Gemeinſchaft zu ſtehen, ganz zuſammenfällt, ſich alſo nicht als Verwunderung erregendes Werk Gottes ſinnlich darſtellt. Weil aber der Logos allein dieſes Wort reden konnte, d. h. Gott ſelbſt inſofern er ſich in perſönlicher Erkennbarkeit (gleichſam Angeſichtlichkeit) der Welt zuwendet: ſo kann dies Wort auch nicht ohne dasſelbe begleitende, damit koinzidirende That ſein. Denn in Gott als Logos iſt Wort und That immer zuſammen; wie ſein Wort immer die allererfolgreichſte That iſt, ſchlechthin ſchaffend[1]): ſo iſt auch ſeine That immer im höchſten Grade redend und unendlich Gedanken erzeugend. Iſt nun Gott wahrhaft und perſönlich gegenwärtig im Offenbarungsworte: ſo muß dieſes auch ſein erſcheinendes Gegenbild, die That Gottes, zur Seite haben. In Gott iſt beides Eins, beides aus demſelben Prinzipe heiliger, ſchöpferiſcher Offenbarungsthätigkeit hervorgehend. Da es aber in Bezug auf die Erziehungs- und Erhebungsbedürftigkeit des menſchlichen Geiſtes nothwendig iſt, daß jene in der Form einer zeitlichen, objektiven und konkreten Thatſache erſcheine: ſo muß ſie auch in der Form der That auftreten. Es wäre unnatürlich und eine undenkbare Selbſtverhüllung des ſchöpferiſchen Worts mitten in der Offenbarung, wenn nicht zu der wörtlichen That auch die thatſächliche Rede hinzukäme. Denn daß das geſammte Gebiet des Endlichen, von der materiellen Natur an bis zu dem Geiſte des Menſchen, unter Gott ſtehe, und daß die materielle Natur ihre ganze Beſtimmung in ihrem Bezuge auf das zur erkennenden Gemeinſchaft mit Gott beſtimmte Weſen des Menſchen habe: darin beſteht der weſentliche Inhalt und Zweck der

1) Pſ. 33, 9: כִּי הוּא אָמַר וַיֶּהִי הוּא צִוָּה וַיַּעֲמֹד

Offenbarung. Dieser würde aber nicht vollständig erreicht, jener träte nicht als offenbart heraus, wenn nicht die That hinzukäme, die dasselbe in der Sinnenwelt darstellt und ausspricht, was das Wort in dem Gebiete der entwickelten Gedanken; und wie der Mensch nicht so geistig ist noch sein soll, daß nicht die anschaubare That die Kräfte seines auffassenden Geistes anregen und sein empfängliches Innere mit Licht und Wärme bereichern könnte (wer jenes behaupten wollte, müßte nebenbei auch alle Bedeutung der Kunst verkennen): so ist es gerade eine vollkommne göttliche Behandlungsweise des Menschen in der Offenbarung, daß, während sein Inneres von dem Gedanken erzeugenden unendlichen Inhalte des Worts in Bewegung gesetzt, auch sein äußerer Sinn durch eine jenem Inhalt in wunderbarer Lebendigkeit sich anschmiegende Erscheinung befriedigt werde. Und dies geschieht im Wunder.

Wunder heißt die das Wort begleitende That der Offenbarung deshalb mit Recht, weil sie nicht nur den in natürlicher Beschränktheit blos auf den Zusammenhang des Endlichen in sich gerichteten Beobachter, ihrer Unbegreiflichkeit von diesem Standpunkte wegen, mit Verwunderung, sondern auch den für die fortwährende Wirksamkeit Gottes innerhalb der Menschheit aufgeschlossenen Geist des Menschen mit einem nie erlöschenden Eindrucke von der Wunderbarkeit Gottes, der solche Thaten vor den Augen der Menschen thut, erfüllen muß. Und dieser letztere Eindruck, auf den es wesentlich ankommt, wird durch das Zwiefache bewirkt, daß das Wunder, obwohl inmitten der Natur in Zeit und Raum vor sich gehend, doch nicht aus der Natur zu begreifen ist, und daß es, in seiner Zusammengehörigkeit mit dem göttlichen Worte, höchst begreiflich ist. Jene Unbegreiflichkeit und diese Begreiflichkeit gehören zusammen im Begriffe des Wunders, und ein großer Theil der Mißverständnisse auf diesem Gebiete rührt daher, daß man jene Unbegreiflichkeit vorzugsweise betont hat [1]). Freilich sie allein macht das Wun-

1) Hierauf weiset auch der Schluß von Dr. Julius Müllers sehr inhaltreicher disputatio de miraculorum Jesu Christi natura et necessitate (Mar-

der nicht zum wahren göttlichen Wunder; denn ſobald das Wunder nicht einen geiſtigen Inhalt hat, der identiſch iſt mit dem Inhalte des Worts: ſo hat ſeine Unbegreiflichkeit keine religiöſe Bedeutung. Dann bleibt es auch in Anſehung jener einerſeits denkbar, daß ſie ſich für die weitere Naturforſchung in reines Naturereigniß auflöſe, andererſeits läßt ſie die Annahme einer hier wirkenden böſen dämoniſchen Macht zu. Sobald aber jene Begreiflichkeit hervortritt, d. h. die dem religiös erkennenden Geiſte ſich aufſchließende Einheit dieſer That mit dem Worte der Offenbarung, die Gleichheit des Sinnes in beiden, die Harmonie des Geiſtigen und Sinnlichen zur höchſt angemeſſenen Erſcheinung des Wirkens Gottes: dann tritt auch jene Unbegreiflichkeit wieder hervor, ſie erhält ihre Bedeutung und wird zu einem im Zuſammenhange des ganzen Begriffs recht wohl zu begreifenden Merkmale des Wunders. Es muß unbegreiflich, d. h. abſolut unerklärlich aus dem bloßen Zuſammenhange des Endlichen und Natürlichen ſein, weil es die That Gottes als des das All zuſammenhaltenden Logos iſt; nicht, umgekehrt, weil es unbegreiflich iſt, muß es die That Gottes ſein. Iſt es einmal klar, durch den gemeinſamen Eindruck des Worts und der That, daß Gott ſich in einer beſtimmten Zeit, und an beſtimmte Perſonen, offenbart hat: ſo hieße die Begreiflichkeit des dazu gehörigen ſinnfälligen Ereigniſſes verlangen gerade eben ſo viel als die Begreiflichkeit des Schöpfungsaktes verlangen, alſo die Hervorrufung der Geſammtheit des Endlichen aus der Wechſelwirkung des Endlichen erklären wollen: ein Verfahren, welches nur auf dem Boden eines atheiſtiſchen Pantheismus unternommen werden könnte, oder, richtiger geſagt, das Gegentheil eines vernünftigen Verfahrens wäre. Vom Standpunkte der Offenbarung und unter Zugebung des Worts und der That als ihrer beiden

burg. 1839): „Ut miraculum non possit non obscurum esse a parte legis naturalis, tamen apertum est a parte superioris ordinis.“ Nur daß Müller in dem bis jetzt Gegebnen die Beziehung des Wunders auf das Wort nicht ausdrücklich hervorhebt, wenigſtens ſie nur als „miraculorum cum religione sanctissima nexus“ bezeichnet, welches wohl zu abſtrakt iſt.

Formen muß es also eigentliche Wunder geben, d. h. solche, die sich als Thaten des innerhalb des menschlichen Geistesgebiets persönlich und unmittelbar [1]) wirkenden Gottes erkennen lassen. Dieselbige Wirksamkeit, die der Gott glaubende Mensch in Bezug auf das Ganze der Schöpfung als fortwährend anerkennt, erkennt er in dem Wunder als zeitlich, räumlich, sichtbar hervortretend [2]).

Eben diese Bestimmung des Begriffs Wunder als Einheit des Unbegreiflichen und Begreiflichen vom Standpunkte des für das Wort erschlossenen Sinnes führt nun auch zu dem Verhältnisse des Wunders zur Natur, welches ein eben so bestimmtes als religiös verständliches ist. Eine solche Unmittelbarkeit des göttlichen Wirkens, bei welcher die Natur schlechthin ausgeschlossen wäre bei Vollziehung des Wunders, liegt nämlich gar nicht

1) Vgl. über den Sinn dieses Ausdrucks oben S. 122; nämlich ohne Ausschluß der Unmittelbarkeit des göttlichen Wirkens auch im Weltzusammenhange.

2) Hieraus geht auch hervor, daß diejenige Relativität des Wunderbegriffs, welche Müller a. a. O. S. 24 bestrettet, wonach das Wunder nur ein seltnes, mit der religiösen Anregung der Menschheit zusammenhängendes Hervortreten der tieferen Kräfte der Natur selbst sei, auch von uns nicht anerkannt wird. Diese Auffassung nämlich laborirt an dem Nichtunterscheiden der religiösen Anregung der Menschheit und des erkennbaren Wirkens Gottes in der Offenbarung. Ist beides einerlei (wie allerdings nach Schleiermacher's Lehre): so kann das Wunder nichts Anderes sein, als ein Hervortreten des ursprünglichen Zusammenhanges des Menschen oder des endlichen Geistes mit der Natur: man sieht aber nicht ein, wie es insofern Offenbarung Gottes oder göttliche That sein sollte; und wie es nicht, z. B. in der Reformazion hätte sein sollen. Ist aber das Wirken Gottes in der Offenbarung überhaupt etwas Anderes, als das gefühlsmäßige Entstehen einer neuen religiösen Anregung; ist es immer wesentlich göttliches Wort: so steht auch das darin enthaltene Wunder nicht minder als jenes als Gottes eigne That, und als etwas aus den Naturgesetzen, auch wie sie unter dem menschlichen Geiste als solchem stehen, schlechthin Unerklärliches da. Im wahren Wunder verschwindet das menschliche Thun fast ganz im göttlichen (vgl. Act. 3, 12.); nach jener relativen Ansicht müßte die menschliche Geisteskraft und Frömmigkeit im Wunder gerade recht hervortreten. Vgl. übrigens die Bemerkungen für die Relativität des Wunderbegriffs in Lücke's Rezension von Müller's Abhandlung, Gött. Anz. 1839. S. 201 u. f.

im Begriffe desselben, und bei dieser absolut supernaturalistischen Ansicht bleibt das Wunder immer gleichsam magisch schwebend über der Natur, es ist in ihr und es ist nicht in ihr, und gerade dieser Schein, dieses sich gegenseitig Negirende, ist als göttliches Komplement das Offenbarungswortes nicht wohl zu begreifen. Im wahren Wunder hingegen ist die Natur in ihrer Weise und aus dem Ganzen des Weltzusammenhangs heraus mit wirksam; aber die geistige Beziehung, Hinrichtung, gleichsam Verwendung derselben zur Offenbarung, das, was eigentlich das Wesen des Wunders ausmacht, ist lediglich das Werk Gottes, der seine Gegenwart und Nähe innerhalb der Natur kund thut; sei es nun daß er sie, die erstorbene und erkrankte, heile, wie sie durch sich selbst nicht geheilt werden kann, d. h. ohne Naturprozeß, oder daß er ihre räumlich und zeitlich vertheilten Thätigkeiten in einen Brennpunkt in ihn abspiegelnder Lebendigkeit sammle und konzentrire (wie z. B. bei den Wundern durch Moses in Ägypten), oder daß er ihre in untergeordneten Gebieten erscheinenden Gesetze und Formen durch die sichtbare Verwirklichung ihrer absoluten Bestimmung, vermittelst der Macht seines Willens, zurücktreten lasse [1]). Hier nun ist in keiner Weise etwas wider die Natur, welches in einen wirklichen Konflikt träte mit den allgemeinen, der Natur durch den Schöpfer eingeprägten Gesetzen; es müßte denn etwa auch das wider die Natur des menschlichen Leibes sein, daß ein gesteigerter, durch reinere moralische Beweggründe gekräftigter Wille die Organe des Leibes nunmehr zu Leistungen fähig macht, deren dieselben vorher bei einem schlaffen und gesunkenen Zustande des Seelenlebens unfähig waren. Die Natur ist der große materielle Organismus, welcher, von den unentwickelten, geschwächten und beschränkten Willenskräften des menschlichen Geschlechts in Bewegung gesetzt,

1) Vgl. über diesen Gegenstand die treffliche Entwickelung bei Drey a. a. O. S. 207 u. f. In der Begriffsbestimmung des Wunders überhaupt scheint mir nur die Beziehung desselben auf das Wort vernachlässigt, was eben mit der schon oben berührten Identifikazion der Inspirazion mit dem Worte der Offenbarung zusammenhängt.

hinter dem zurückbleibt, was ſie als Dienerin des Geiſtes ausrichten ſollte. Sobald aber der unendlich ſtarke und abſolut reine Wille des ſich offenbarenden Urwortes die Organe der Natur in beſtimmter religiös-hiſtoriſcher Beziehung in Bewegung ſetzt: ſo ſtellen ſie, nicht aus eigner Kraft, ſondern in göttlich bewirkter Angemeſſenheit zu den Abſichten ihres ewigen Herrn, die wunderbare Einheit des Wollens und des Geſchehens, des Geiſtes und der Materie, der Idee und der Geſchichte dar, welche den Wunderwerken der geoffenbarten Religion einen unendlichen Werth und ihrer Betrachtung einen nie veraltenden Reiz verleiht. Allerdings iſt dieſe Vergleichung der Natur mit den Organen des menſchlichen Leibes nicht in jeder Beziehung paſſend, eben weil es eine Vergleichung des menſchlichen Wirkens mit dem göttlichen iſt, aber ſie reicht hin, es deutlich zu machen, wie die Zuſammenſchließung der Natur mit den Gedanken und Kräften des Lebensworts in den Wundern nichts Naturwidriges, ſondern das gleichſam anticipirte Erſcheinen der innerſten und tiefſten Beſtimmung der Natur ſei.

Und hieran knüpft ſich auch die Beſeitigung des letzten Einwurfs, den man gegen den Begriff der Wunder machen könnte. Sei es auch, könnte man ſagen, daß in den Wundern nur dieſelbige göttliche Kraft thätig iſt, welche auch die Schöpfung geordnet hat und ſie erhält, und ſei es auch, daß ſie zum Zwecke der Offenbarung auf eine ſinnlich klare Weiſe dieſelben Gedanken realiſiren, an deren Ausführung die ganze Natur ſtillwirkend arbeitet: ſo iſt doch immer dieſer Gegenſatz einer unter Gott als Logos ſtill arbeitenden Natur und der einer denſelben Gott in periodiſchen, hiſtoriſchen und ſichtbaren Thatſachen kundmachenden Offenbarung etwas Abnormes und der Idee des die natürliche und geiſtige Welt in dem reinen Zuſammenhange ſeiner göttlichen Thätigkeit leitenden und entwickelnden Gottes widerſprechend. Allein wir antworten: dieſer Widerſpruch iſt nur ein Schein, der von dem Mangel eines wahrhaft religiöſen Standpunktes für die Betrachtung der Gegenſätze in der Weltentwickelung herkommt, an deſſen Stelle man ein nur ſcheinbar phi-

losophisches Prinzip von göttlicher Gleichmäßigkeit in der Behandlung der endlichen Wesen als solcher setzt. Denn die eigentliche Idee Gottes in der auch durch sein schöpferisches Wort erfolgenden Entwickelung der Natur kennen wir eben noch nicht ohne die Offenbarung dessen, was er mit den Wesen, welche moralischen Gesetzen unterworfen sind, will; und besonders deshalb nicht, weil in uns Dunkelheit durch Sünde ist. Zeigt uns jene nun, daß die höchste Bestimmung der Natur keine andere sei, als dem Gott erkennenden Geiste des Menschen zur Folie, zum Organe, zur Grundlage zu dienen: so erkennen wir eben daraus, daß die ganze verborgene Selbstauswirkung der Natur denjenigen Epochen der Geschichte, in denen die Offenbarung Gottes an den Geist der Menschen auftritt, gleichsam sich entgegenbewegen müsse, und daß also dasselbe Gesetz des göttlichen Handelns, dieselbe Idee des kreatürlichen Lebens die Entwickelung der Natur wie der Geschichte beherrsche. Dies ist das Wahre in der Lehre von der prästabilirten Harmonie, nur daß diese nicht als Berechnung mechanischen Zusammentreffens im Einzelnen, sondern als der Gedanke eines allgemeinen Bestimmtseins der Natur zur Trägerin des Geisteslebens und der Offenbarung gefaßt werden muß [1]).

Es ist aus dem Bisherigen klar, daß es eines weiteren Beweises der Möglichkeit der Wunder nicht bedarf. Denn da Möglichkeit nichts Anderes ist, als die Übereinstimmung einer Sache mit gültigen allgemeinen Begriffen, wie dieselben sich auf ein real Gegebnes, welches zu realisiren jene bestimmt ist, beziehen: so ist die Möglichkeit erwiesen, wofern, wie hier der Fall ist, die Realisirung eines nothwendigen Begriffs unter der Form der fraglichen Sache dargethan ist. Der allgemeine Begriff, auf den es hier ankommt, ist der der Offenbarung; er ist aus allgemeineren Gründen gewiß. Das Wunder ist eine nothwen-

1) So giebt es allerdings ein geschichtliches Werden der Natur und des natürlichen Geistes für die Offenbarung als Wort und That, dies ist aber weit verschieden davon, daß die Offenbarung nichts Anderes sei als die werdende Vorstellung. Vgl. S. 128.

dige Form seiner Verwirklichung innerhalb des wesentlichen Verhältnisses, in welchem die Offenbarung zur Natur steht.

6. Haben wir nunmehr das Wort und das Wunder als die beiden Erscheinungsformen der Offenbarung erkannt: so bleibt die sehr rechtmäßige Frage übrig, in welchem Zeitpunkte, in welcher realen Lebensform beide ihre vollständige Einheit finden. Denn Wort und That oder Wunder sind beide etwas Geschichtliches, was als solches an einzelne Personen geknüpft erscheint, und zu einander zwar eine wesentliche Beziehung hat, aber doch nicht als eine reale Einheit erscheint. Solange wir die Offenbarung nur als das Zusammensein von gewissen Reden und Thaten kennen: so lange haftet ihr das Geschichtliche in einer solchen Weise an, daß das Religiöse sich immer noch nicht vollständig darin ausdruckt. Die Worte werden von menschlichen Personen, von Gottgesandten, geredet, und indem sie in der erkennbaren Kraft Gottes Thaten thun, legitimiren sie sich als diese Gesandte. Aber diese Menschen sind fehlbar, und es wäre nicht denkbar, daß sie die Offenbarung in absoluter Reinheit und Fülle in sich hätten aufnehmen können. Die Offenbarungen, deren Träger sie waren, und besonders die in ihr beschlossenen Thaten, bezogen sich auf Zeitverhältnisse, die sich geändert haben, und es ist nicht begreiflich, daß die Entfernung der Zeit von diesen Thatsachen nicht eine Abschwächung der offenbarenden Wirkung derselben nach sich ziehen sollte, wofern nicht etwas vorhanden ist, wodurch die Wirkung der Offenbarung ihres überwiegend geschichtlichen Karakters entkleidet und in einer sich zugleich geistig behauptenden und fortschreitenden Weise verstärkt und verklärt wird. Wir bedürfen also einer Thatsache, die, obwohl selbst geschichtlich sich anschließend an die Reihe der Offenbarungsthaten, doch über das Geschichtliche als solches hinübergreift, und die Offenbarung als eine durch die geschichtlichen Thatsachen vermittelte, auf ihnen als ihrer menschlichen Basis ruhende, ewige That Gottes zu erkennen giebt. Diese Thatsache wird dann zugleich das sein, worin einerseits die absolute Vollkommenheit des Worts verbürgt, und andererseits

die vergangene Thatenreihe in ihrer mit dem Inhalte des Worts abſolut kongruirenden Bedeutung und Abzweckung dargeſtellt wird. Das Wort der vorzugsweiſe geſchichtlichen Offenbarungen muß in das Wort dieſer Schlußoffenbarung aufgenommen und in demſelben zur religiöſen (nicht ſpekulativ-begrifflichen) Einheit der Lehre erhoben, die Thaten der früheren Offenbarungen müſſen durch eine höchſte Thatſache oder ein in ſich ſchlechthin zuſammenhängendes Ganzes von Thatſachen auf der einen Seite verdunkelt und übertroffen, auf der anderen Seite in ihrer den Thäter aller Offenbarungsthaten offenbar machenden Kraft recht hervorgehoben werden; wie eine letzte und höchſte That eines Menſchen wohl geeignet iſt, ein Licht auf den Sinn ſeiner früheren Handlungen, ja auf ihn als den bis dahin unbekannten Thäter derſelben zurückzuwerfen.

Welches kann nun diejenige Thatſache ſein, in welcher ſich die Offenbarung nach ihrer geſchichtlichen Seite abſchließt und nach ihrer geiſtigen Seite vollendet und verewigt? Die Antwort ergiebt ſich aus einem Rückblicke auf das Subjekt aller Offenbarungen. Der eigentlich die Worte Redende, obwohl durch den Mund der Gottgeſandten, der die Thaten Thuende, obwohl durch die Vermittelung eben dieſer Perſonen, war der Logos, die ewige perſönliche Selbſtoffenbarung Gottes, Gott als das die Welt geiſtig-real tragende Urwort. Jene von uns als nothwendig erkannte Thatſache kann alſo nichts Anderes ſein, als die Menſchwerdung des Logos, die perſönlich-menſchliche Erſcheinung Gottes, inſofern er der Welt zugewandt iſt, das Eintreten des ewigen Worts in die perſönlich-geſchichtlichen Beſchränkungen eines vollkommenen Menſchenſohnes. Allein hiedurch erfüllen und realiſiren ſich alle Merkmale des Begriffs der Offenbarung. Das Wort iſt nun der vollkommene Ausdruck der ewigen Wahrheit und enthält auch Alles verklärt in ſich, was dieſe ſelbſt früher durch Andere geredet, die That iſt hier die That des Daſeins, der Herablaſſung, der menſchlichen Erſcheinung des ewigen Worts ſelbſt, welche als ſolche eine ganze Fülle von Wundern, natürlichen Ausflüſſen ſeines abſolut-göttlichen We-

sens und Willens, in sich schließt, zugleich aber in ihrer ganzen Tiefe und Göttlichkeit der höchste Inhalt aller religiösen Erkenntniß ist. So schließt sich in der Person eines Gott auf absolute und persönliche Weise in sich habenden Menschen die Offenbarung ab, setzt sich aber durch die nothwendig von ihm ausgehende Geisteswirkung in's Unendliche fort. Wort und That sind in dieser Person schlechthin Eins, sie empfängt keine Offenbarung mehr, sondern sie ist die Offenbarung selbst in konkret-persönlicher Erscheinung. Dies ist der Begriff, welcher mit der Schlußbetrachtung über die Religion von ihrer geschichtlichen Seite ganz zusammenfällt[1]), wodurch denn hinlänglich der Beweis von der Zusammengehörigkeit des geschichtlichen und des offenbarenden Karakters der Religion unter dem Begriffe des göttlich Positiven geliefert wird.

Durch die Bestimmung des Begriffes des absoluten Gesandten Gottes, der Person, in welcher Gott selbst in die Welt kommt, scheinen wir überhoben zu werden einer ausführlicheren Darstellung der Merkmale derjenigen Gottgesandten, die als Träger der überwiegend geschichtlichen Offenbarungen anzuerkennen sind. Das, wodurch sie sich legitimiren, kann nur dasselbe in verjüngtem Maaßstabe, d. h. in der Brechung des Strahls nach Zeitverhältnissen und persönlichen Beschränkungen, sein, was auch in dem erscheinenden Logos sichtbar wird: nämlich die Ursprünglichkeit der in ihnen erscheinenden Offenbarung aus dem ewigen Worte. Dazu kommt, daß ihre Worte und Thaten für den Apologeten der christlichen Religion eben nur Bedeutung haben durch ihre nachweisbare Beziehung auf die schließlich-persönliche Offenbarung. Diese Nachweisung ist aber der Natur der Sache nach viel mehr historisch, als begrifflich; daher wir sie in der zweiten Abtheilung dieses Kapitels geben werden.

7. Es ergiebt sich einfach aus dem Gesagten, in welcher Weise die Offenbarung bestimmt sein wird, in der Welt sich fortzupflanzen, und von ihrem historischen Kulminazionspunkte aus

1) Vgl. S. 91.

an das Menschengeschlecht zu gelangen. Es kann nur auf die zwiefache, innigverbundene Weise geschehen, daß das Geschichtliche in ihr bezeugt und das Geistige in ihr dargeboten wird. Dieses Letztere ist, der Natur der Sache nach, und der Konzentrazion der Offenbarung in der geschichtlichen Person des absoluten Gottesgesandten wegen, so gebunden an die Kunde, Überlieferung und Aufnahme des Geschichtlichen, daß es nur denen sich darbietet, sich vollständig mitzutheilen gleichsam bereit ist, die mit vorbereitetem, empfänglichem Sinne das geschichtlich Thatsächliche anerkennen und annehmen, zuvörderst der geschichtlichen Wahrheit ihr Recht widerfahren lassen. Hiedurch ist denn der geordnete psychologisch-historische Verlauf für die geistig fortwirkende, zur Fülle der Erkenntniß und des religiösen Lebens sich entwickelnde Offenbarung gegeben. Hierin ist schon der Begriff der religiösen Gemeinschaft, der auch leiblich und real sich zusammenschließenden Einheit des religiösen Lebens in vielen und sich mehrenden Gliedern der Menschheit gegeben; nicht aber so, daß irgend eine körperschaftliche Repräsentazion der religiösen Gemeinschaft und eine in ihr beruhende amtliche Sukzession schlechthin nöthig dazu wäre, die Offenbarung und ihren Geist zu erhalten und zu überliefern. Eben weil eine lebendige Selbstüberlieferung, wie Drey richtig bemerkt [1]), im Wesen der Offenbarung liegt, bedarf es eines Mittels von jener Art zu diesem Zwecke nicht. Es genügt, wenn die Offenbarung, angelangt auf dem Höhepunkte ihrer geschichtlichen Erscheinung, sich diejenigen Organe aneignet, durch welche ihr Gang durch die Völkergeschichte begründet und gesichert wird. Da aber diese Sicherung als die eines zugleich menschlichen Worts und einer in Worten zu überliefernden Geschichte sich ohne Schrift nicht denken läßt, und da im Mittelpunkte der Geschichte die Schrift schon als das anerkannte Mittel der Erhaltung und Befestigung des Worts vorhanden ist: so ergiebt sich daraus der nothwendige Übergang der Offenbarung in Schrift, ohne daß jene dadurch aufhörte, höher als die Schrift zu sein, und ihrer geistigen Gotteskraft nach über dieser zu ste-

1) v. Drey Apologetik. S. 398.

hen. Das nähere und vollständige Verhältniß zwischen Offenbarung und Schrift kann erst dann deutlich werden, wenn wir die Offenbarung einerseits in ihrer geschichtlichen Wirklichkeit, und andererseits die Gestalt der christlichen Religion als Kirche werden kennen gelernt haben. Zu Jenem gehen wir jetzt fort.

II. Von den Thatsachen der Offenbarung.

Giebt es eine göttlich-positive Religion: so muß es Offenbarungsthatsachen geben: dies ist das Ergebniß der bisherigen Untersuchung. Daß es solche gebe, ist die apologetische Aufgabe, an deren Lösung wir jetzt gehen.

Es fragt sich, nach welcher Ordnung wir hiebei verfahren, und von welchem Punkte wir ausgehen sollen, um den Zusammenhang aller Offenbarungsthatsachen in's Licht zu stellen. Es bietet sich eine zwiefache Methode dar. Wir können entweder den vom allgemein-apologetischen Prinzip und vom christlichen Bewußtsein aus hellesten Punkt, die Erscheinung Jesu Christi in der Geschichte, zuerst in's Auge fassen, und, nach dem Erweise der darin gegebnen göttlichen Offenbarung, von da aus rückwärts die früheren Offenbarungsthatsachen beleuchten, um so eine Einsicht in den inneren und religiösen Zusammenhang aller unter einander zu gewinnen. Dieser Gang ist der unmittelbar-religiöse, der einigermaaßen unvorbereitet in die Mitte der Sache hinein versetzende, welcher einen Vortheil gewährt, den man in der Rhetorik nicht mit Unrecht schätzt, die stärkeren Gründe voranzustellen. Allein da die Gründe, auf die es hier ankommt, ihrer Natur nach überwiegend historische Gründe sein müssen, und da die Erkenntniß alles Historischen auf der Einsicht in die dem Wesen des Gegenstandes angemessene geschichtliche Fortschreitung beruht: so ist jene Anordnung die weniger sachgemäße und wissenschaftliche, und die ihr allerdings eigenthümlichen Vortheile werden überwogen durch die Nachtheile in eigentlich-apologetischer Beziehung[1]). Es bleibt also nur der

1) Hiedurch nehme ich also das für diese Methode in der ersten Ausgabe S. 90 u. f. Gesagte zurück.

andere einfachere Weg, eine geſchichtliche Folge von Offenbarungsthatſachen darzuſtellen, in welchen die früheren ſo auf die ſpäteren hinausſehen und dieſen zur Grundlage dienen, daß dann das von der Vollendung der Offenbarung auf ihre Anfänge zurückfallende Licht um ſo unabweisbarer wird. Es ſtellen ſich uns in der ganzen Geſchichte der poſitiven Religion drei große Epochen dar, in welchen die göttliche Offenbarung eine die Religionsgeſchichte bedingende Geſtalt angenommen hat: die Uroffenbarung, die Bundesoffenbarung an das Volk Israel, und die Offenbarung in der Erſcheinung Jeſu.

Bevor wir nun zur erſten dieſer Thatſachen übergehen, bedarf es der Unterſuchung

Über die Quellen unſerer hiſtoriſchen Erkenntniß der Offenbarungsthatſachen,

und obwohl wir bei der Geſchichte Jeſu wieder darauf zurückkommen werden, ſchicken wir hier ſchon das Allgemeine und das ſich auf die beiden erſten Epochen Beziehende voraus.

Es iſt hier vor Allem wichtig, die Gränze zwiſchen Apologetik und Kritik oder Geſchichte des Kanons zu ziehen, damit jener nicht der Vorwurf gemacht werde, daß ſie ſich nur aus dem Stoffe anderer Diſziplinen aufzubauen vermöge, und vorzüglich damit nicht der Kritik ſelbſt diejenige theologiſche Grundlage vorenthalten werde, deren Mangel ihre eigne Vollendung als theologiſcher Diſziplin verhindern würde. Eine Unterſuchung über Zeitalter und Verfaſſer, Authentie und Kanonizität einzelner Bücher der Schrift kann aus zwiefachem Grunde nicht in dem Bereiche der Apologetik liegen, einmal weil ſich auch ohne Erkenntniß dieſer Gegenſtände eine Überzeugung von der Wahrheit der Offenbarungthatſachen erlangen läßt, und zweitens weil der Begriff des Kanons, auf den der theologiſche Karakter der hiſtoriſchen Kritik ſich bezieht, erſt vermittelſt, auf jeden Fall erſt am Schluſſe, der Apologetik gewonnen werden kann, indem er keineswegs ein ſolcher iſt, der ſich aus überwiegend empiriſchen Beobachtungen zuſammenſetzt, oder bei einem leben-

digen religiös-kirchlichen Interesse ignoriren läßt[1]). Ein Hineinziehen der speziellen Geschichte des Kanons in die Apologetik macht also unsicher über das, was diese eigentlich will, indem sie sich in Unnöthiges einläßt, und verhüllt in gewissem Maaße das Auge für die von den Ergebnissen der historischen Kritik als solcher unabhängige christliche Wahrheit. Die Herausstellung dieser in ihrer Unabhängigkeit ist aber das höchste apologetische Gesetz[2]).

Da es nun aber doch keinen Erweis historischer Thatsachen giebt ohne Erweis der Glaubwürdigkeit der Quellen, und da diese, wie es scheint, nur aus genauer Kenntniß des Zeitalters der Abfassung und des Verfassers zur Überzeugung gebracht werden kann: ist hier nicht ein Zirkel, und ist nicht also dies der Punkt, wo sich doch die Unhaltbarkeit der Apologetik als eigner Disziplin zeigt? So würde es sein, wenn es mit der zweiten Prämisse seine Richtigkeit hätte, nämlich daß eine Geschichte nur unter der Voraussetzung genauer Kenntniß des Verfassers und des Zeitalters der sie erzählenden Schriften glaubwürdig sein könne. Aber dies ist nicht der Fall, und somit ergiebt sich eine gute Norm der Scheidung des apologetischen und des eigentlich-kritischen Gebiets. Und zwar so. Jede Kritik über geschichtliche Quellen bedarf einer Orientirung über das Verhältniß des Inhalts eines geschichtlichen Werks zu dem im Allgemeinen ohne Zweifel bestimmbaren Zeitalter der Abfassung. Dies Verhältniß ist das einer Wechselbeleuchtung. Der Inhalt und die Beschaffenheit eines sich als historische Quelle ausgebenden Buchs

1) Schleiermacher, Kurze Darstellung des theologischen Stud. 2te Ausg. §. 47. §. 104., wobei wir nur von seiner Beschränkung des Begriffs Kanon auf das Neue Test. absehen.

2) Aus diesem Grunde, also einem methodisch-wissenschaftlichen, werden wir den größten Theil der für die Ächtheit des Pentateuchs in der ersten Ausgabe entwickelten Gründe hier weglassen, nicht etwa weil die historische Beweiskraft derselben an sich uns schwächer erschiene; dies um so weniger, da treffliche von uns vorausgesagte (1ste Ausg. S. 154. 155.) neuere Forschungen, wie die von Ranke, Hengstenberg, Hävernick, vielleicht zu einem geringen Theile mit durch unsere Bemerkungen angeregt sein möchten.

zeugt bekanntermaaßen eben so oft für ein bestimmtes Zeitalter, als das Zeitalter für den Werth des Inhalts. Aber weder die herrschenden Grundsätze und Ideen eines Zeitalters, noch die eigentliche Richtung eines über das Chronologische hinausgehenden Geschichtsbuchs können verstanden und eines richtig auf das andere bezogen werden, ohne theils allgemeine Geschichtsresultate, theils ethisch-religiöse Grundsätze in irgend einem Grade von Gewißheit vorauszusetzen. Ohne alle Voraussetzung dieser Art ist alle Kritik bodenlos, kleinlich und, was das Schlimmste ist, willkührlich; denn das einzelne noch nicht klare Faktum wird zum Richter über einen mindestens eben so klaren ganzen Zusammenhang erweisbarer Thatsachen gesetzt, die logisch-mögliche Meinung über die klarsten Sätze einer religiösen Philosophie, und dann, eben dann, ist es aus mit der historischen Erkenntniß durch die unberechtigte und unmögliche Voraussetzungslosigkeit, welche, unter dem oft unbewußten Einflusse von Abneigungen gegen gewisse religiöse Lehren, zuweilen ein im Voraus Nichtsgelten-lassen-wollen wird. So gewiß also eine allgemein-historische Vorkritik sich jeder eigentlichen Kritik voranstellt: so wichtig ist dies gerade bei Schriften, die über die Geschichte der positiven Religion berichten. Bei unserem Gegenstande kommt es nun vorzüglich auf folgende Fragen an: 1. Welchen Einfluß muß das rein-religiöse Bewußtsein überhaupt auf die mündliche und schriftliche Überlieferung der Geschichte üben? 2. Wodurch unterscheiden sich die religiös-historischen Schriften des Volks Israel von den religiös-historischen Schriften anderer alten Völker? 3. Wie verhält sich der Inhalt dieser Schriften zu dem durch die ganze übrige Geschichte bezeugten eigenthümlichen Karakter dieses Volks? Fällt die Beantwortung dieser Fragen für die Glaubwürdigkeit des geschichtlichen Inhalts der israelitischen Schriften aus: so ist die Annahme thatsächlicher göttlicher Offenbarungen begründet, auch vor der speziellen Kenntniß der Verfasser von jenen und des Zeitalters ihrer Abfassung. Die Beantwortung dieser Fragen liegt uns jetzt ob.

1. Nehmen wir überhaupt an, die Religion sei als eine

geschichtlich Gott offenbarende im Alterthume vorhanden (eine Voraussetzung, die uns als solche nach dem Bisherigen durchaus erlaubt ist, da die Ableugnung derselben von vorn herein unberechtigt ist): so werden auch Gemüther da sein, deren geistige Thätigkeit vorherrschend und rein durch die Religion nach dem Maaße der in ihr enthaltenen Offenbarung bestimmt ist, und zwar zur Entbindung ihrer religiösen Selbstthätigkeit bestimmt. Diese werden den Beruf in sich fühlen und dem Berufe genügen, das Thatsächliche in der Religion, welches sie in Lebendigkeit bewahren, auch in Reinheit zu überliefern, vor der Entstehung der Schrift mündlich, nach derselben durch die Schrift als das geeignetste Mittel, das Geschichtliche zu fixiren, ohne daß damit nothwendig die Gefahr verbunden wäre, der religiösen Geisteslebendigkeit Abbruch zu thun; denn diese Annahme würde unrechtmäßigerweise der Schrift aufbürden, was nur ein Mißbrauch der Schrift durch die verschuldete Dämpfung des religiösen Geistes wäre. Da nun der religiöse Geist, in seiner freien Abhängigkeit von der Offenbarung als Wort und That, wesentlich den Sinn für geschichtliche Wahrheit in sich schließt, nicht zwar für eine kritisch-reflektirend, noch weniger psychologisch-pragmatisirend zu ermittelnde, entschieden aber für die Geschichte, wie sie den wahren und Wahrheit liebenden und Wahrhaftigkeit der Redenden segnenden Gott vor Augen hat: so ist es nicht möglich, daß der Mythus, oder die, Idee und Geschichte vermittelst der Volksphantasie in Eins arbeitende, Tradizion, mit der Geschichte verwechselt und an die Stelle derselben gesetzt werde. Dies kann geschehen, eine mehr oder minder pantheistisch-polytheistische Naturreligion schon vorausgesetzt, aber es kann nicht geschehen, die wahre Religion, insofern sie schon auf ihren ersten Offenbarungsstufen Wahrheit und Täuschung, Göttliches und Menschliches, Geschichte und Dichtung unterscheiden lehrt, vorausgesetzt. Diejenige Ansicht also, welche alle Religionsüberlieferung des Alterthums aus einer vorangestellten Theorie über die Art, wie die gesammte Menschheit mit Mythus und Natursymbol habe anfangen müssen, zu er-

läutern ſucht, begeht den Fehler, das Daſein der wahren Religion innerhalb der Menſchheit, vom Anbeginne derſelben an, ohne Grund zu leugnen oder ohne Recht zu ignoriren. Dann iſt es freilich leicht, aus einer Induktzion auf die polytheiſtiſchen Religionen, als unter deren Einfluſſe die ganze alterthümliche Menſchheit ſchlechthin beſchloſſen angeſehen wird, ſcheinbar den Mythus als die Quelle und das prius aller Überlieferung und geſchriebenen Geſchichte anzuſehen, und die eigentliche Geſchichte als eine ſpätere Abzweigung von dem Stamme der unwahren, unſicheren, verworren-volksmäßigen Sage anzuſehen. Aber dies iſt nichts deſto weniger eine unberechtigte petitio principii, die vorzüglich auf der Verkennung der wahren Religion als des den wahren Gott erkennen laſſenden Gotteslichts beruht, mit welchem nothwendig Scheu, etwas Menſchlichgedichtetes als Gottes That, etwas Menſchlichgemeintes als Gottes Wort anzugeben, verbunden iſt [1]). Vergebens würde man ſich zur Vertheidigung dieſes Standpunkts darauf berufen, daß ja nothwendig die alte Welt kindlich, unwiſſend und phantaſiereich hätte ſein müſſen, weshalb ſie denn mit nichts Anderem als Sage und Mythus habe anfangen können. Das Kindliche ſchließt die Empfänglichkeit für das Wahre der Thatſachen, das Göttlichunterſcheidende der Worte nicht aus; und es iſt überdies eine allzuleichte Auffaſſung der Sache, die früheren Weltalter ſo ſchlechthin dem Verſtande unſerer Mährchen liebenden Kinderwelt gleichzuſtellen, wobei vergeſſen wird, daß es auch Kinder giebt, die ganz kindlich ſind und vom religiöſen Licht in ihnen aus die Wahrheit von der Erdichtung unterſcheiden. Schlechthin unwiſſend ſind die Menſchen eben nicht mehr, inſofern Religion in ihnen ein

1) Den hier angegebnen Fehler begeht, neben unzähligen anderen (denn man darf ſagen, daß er recht eigentlich der Grundirrthum der neueren Kritik des Alten Teſtaments ſei) auch Tuch in der Einleitung zu ſeinem Kommentar über die Geneſis, Halle 1838, wo mit völliger Sicherheit, als könnte von dem Daſein der wahren Religion in der Urwelt gar nicht die Rede ſein, Alles mit Sage und Mythus als dem Produkte des Volksgeiſtes anhebt.

Licht des Worts und eine Gewißheit des Geschehenen wird; und die Phantasie mußte gerade in demjenigen Kreise der Menschheit, der durch Religion gemäßigt, gezüchtigt und erleuchtet war, vor der Lust willkührlicher Schöpfungen bewahrt bleiben.

Wir urtheilen also aus dem Gesagten: Wenn überhaupt wahre Religion in der Menschheit zu irgend einer Zeit war: so stellte sie die Geister in das Licht einer religiösen Geschichtbetrachtung, die aber nichts desto weniger wahre Geschichtbetrachtung war, ja es eigentlich erst dadurch wurde. Denn die relativ-religionslose, entweder Gott als den wahrhaftig Seienden polytheistisch nicht kennende, oder in abstrakter Theorie Gott nur als den verborgenen Grund der Welt auffassende, Geschichtsbetrachtung ist es gerade, die die Dinge in ihrem Bezuge zu Gott nicht richtig sehen kann, die das Einzelne entweder überschätzt oder verachtet, das Allgemeine entweder gar nicht anerkennt oder es dem mystisch-dunklen Gefühl überläßt, sie ist die Nichtunterscheiderin des wesentlich Unterschiedenen. Dagegen im Unterscheiden Gottes von der Welt, des für die religiöse Bestimmung der Menschheit Wichtigen von dem Unwichtigen, vor allem des Wahren und die Gemüther zur Wahrheit Führenden von dem Täuschenden und Verdunkelnden muß die älteste Geschichtschreibung (die freilich in Bezug auf das Unwichtige unkritisch, in Bezug auf die Farbe des Ausdrucks poetisch sein wird) völlig gleich sein der kritisch-vollendetsten und pragmatisch-entwickeltsten Geschichtbetrachtung, wofern nur diese auch eine ächt religiöse Lebensanschauung in sich schließt. Das Mindeste, was hieraus folgt, ist das, daß wir gar keine Ursache haben, von vorn herein zu bezweifeln, es werde wahre Geschichtbeschreibung im hohen Alterthume der Religionsentwickelung geben.

2. Wodurch unterscheiden sich die religionsgeschichtlichen Überlieferungen der anderen alten Völker von denen des Volks Israel?

Die Beantwortung dieser Frage hängt an sich nicht von der der vorigen ab, aber sie leitet zu einem ganz verwandten Ergebniß hin. Darin sind die ursprünglichen Überlieferungen al-

ler Völker, mündliche wie ſchriftliche, einander gleich, daß ſie religionsgeſchichtlich ſind, denn aller Urſprung der Geſchichte knüpft ſich an Religion, und alle Religion tritt urſprünglich als Geſchichte auf. Nun findet ſich aber zwiſchen der in den israelitiſchen Schriften enthaltenen Überlieferung auf der einen und denen aller anderen Völker auf der anderen Seite ein ſo großer Unterſchied, daß die Unterſchiede der anderen Völker unter ſich dagegen unbedeutend erſcheinen. Dieſer Unterſchied beſteht darin, daß die Urſprünge der Religion und Geſchichte bei allen anderen Völkern außer Israel in ſolche mythiſch-phantaſtiſche Gebilde gehüllt ſind, in denen weder das Geſchichtliche, was der Religion weſentlich iſt, noch das Religiöſe, was dem Begriffe der Offenbarung entſpricht, irgendwie zu erkennen iſt. Oder ſollte das babyloniſche, Künſte lehrende Thier Oannes, der indiſche Menu, der zugleich erſter Menſch und Verfaſſer des Geſetzbuchs war, ſollten die ägyptiſchen Geſchichten von Oſiris und Iſis, ſollten die Erzählungen der Griechen von dem Perſeus auf dem Flügelroſſe und von dem zum Himmel emporgeſtiegenen Sohne Zeus Herakles, die Erzählungen von Göttern und Göttinnen ungerechnet, für Religion und Geſchichte einen anderen Werth haben, als dem gemäß ſie unter dem Geſichtspunkte menſchlicher Gebilde betrachtet werden, deren eigentlicher Kern und Gehalt verhüllt iſt? Das Verhüllte iſt eben nicht Offenbarung, das ſich unter der Form der dichtenden Phantaſie Darſtellende kann nicht Offenbarung des in Wort und That ſich kundmachenden wahrhaftigen Gottes ſein. Und Geſchichte kann eben ſo wenig da erkannt werden, wo Zuſammenhangloſigkeit und unnatürliche Seltſamkeit für Erkenntniß des ſpäter Vorhandenen nichts giebt; es ſei denn eben für die Erkenntniß der menſchlichen Dichtung; worauf es aber hier nicht ankommt. Dieſen mythologiſchen Überlieferungen ſtellen ſich nun die israelitiſchen von den Anfängen der Geſchichte und den Urſprüngen der Religion gegenüber, zunächſt wenigſtens als durchaus anders. Es iſt nicht etwa nur ein Andersſein dieſer Volksthümlichkeit, wie auch die übrigen unter ſich unterſchieden ſind; ſondern es iſt, was ſo oft

übersehen wird, ein Andersſein durch das Verknüpftſein des Volksthümlichen mit dem Menſchheitlichen auf der einen, und des zuſammenhängend Geſchichtlichen mit dem rein Religiöſen auf der anderen Seite. Dieſes Zwiefache läßt ſich von vorn herein nicht leugnen. Denn wenn zwar in den phantaſtiſchen Kosmogonieen der anderen Völker auch eine gewiſſe Anknüpfung der Geſchichte eines Volks an den Urſprung der Menſchheit iſt: welch ein Unterſchied von der durch Genealogieen vermittelten nüchternen und geordneten Erzählung; und ſchon ſo, als Beweis des Verſtandes und der Abſicht, ein zuſammenhängendes Geſchichtliches zu geben, ſind die Genealogieen wichtig. Und der Zuſammenhang dieſes Geſchichtlichen ſelbſt mit dem Religiöſen iſt ein ſolcher, in welchem einerſeits die Religion (wie wir ſahen, daß ſie ihrer Idee nach muß [1])) als Offenbarung auftritt, andererſeits die Wahrheit und das Wahrhaftigkeit-Wollende in Gott ſich ſo hervorhebt, daß der Gedanke, die Religion nur als ein die Wahrhaftigkeit der Menſchen ausſchließendes oder auch nur nicht beachtendes, nicht beförderndes Gebiet zu betrachten, durch die hier Statt findende Art, ſie vorzuſtellen, negirt wird. Den Urſprung auch dieſer Erzählungen aus dem mythiſchen Triebe der menſchlichen Natur abzuleiten, ſteht in direktem Widerſpruche mit dem Inhalte und Sinne der Erzählungen ſelbſt. Der Sinn des ganzen hier waltenden religiöſen Zuſammenhangs iſt: Mythen ſollen in der Religion nicht ſein, denn ein wahrhaftiger, Wahrheit liebender Gott iſt, hat geredet, richtet. Darum kann den Sinn der Verfaſſer nicht zugleich ein ſolcher ſein, wonach Mythenbildung das Erlaubte, gerade das Rechte und Schöne wäre. Man kann auf dem Punkte, bis zu welchem unſere Unterſuchung gelangt iſt, immer noch ſagen: dieſe Geſchichten ſind nicht wahr, weil ſie unmöglich oder der ſonſt beglaubigten Geſchichte entgegen ſind; aber man darf nicht ſagen, dieſe Geſchichten ſind eine beſondere Form der Mythenbildung, als zu welcher alle Völker gleichmäßig getrieben wurden, denn dann wi-

1) Vgl. S. 86. S. 114.

derspricht man dem Begriffe des Mythus, in welchem die Nichtunterscheidung des Religiösen und Erdichteten wesentliches Merkmal ist, während das Zusammenfallen des Religiösen mit dem geschichtlich Wahren der innerste Geist und Sinn dieser Erzählungen ist. Hierauf also beruht der Irrthum der mythischen Betrachtungsart des Alten Testaments, noch vor aller Entscheidung darüber, ob die Geschichten selbst wahr seien, denn die Möglichkeit bleibt übrig, sie könnten als Werk des Betrugs erdichtet und mit der Absicht geschrieben sein, als Geschichte zu erscheinen, während sie doch im Bewußtsein des Schriftstellers selbst nicht Geschichte wären [1]).

Aber vor der Hand abgesehen von dieser Möglichkeit: wie läßt sich denn der angegebne unleugbare Unterschied überhaupt erklären? Woher kommt denn diese wunderbare Nazionalität, die als solche den Begriff des einen, wahren und gerechten Gottes aus sich erzeugt, die im Besitze einer genealogisch-historischen Überlieferung ist, die Scheu vor Lüge und Sünde, Vertrauen auf einen treuen und barmherzigen Gott, Meidung der Gewaltthat und der bösen Lust als die Urgrundsätze alles rechten Lebens und dieses besonderen Volksdaseins betrachtet [2]), und nachher durch ihren Gesetzgeber die ewigen Grundsätze religiöser Sittlichkeit als die Grundgesetze des zum Staate werdenden Volks aufstellen läßt? Wie bildet sich denn unter einem Volke, welches nicht minder als seine kanaanitischen Nachbaren Lust hatte an wilden und sinnlichen Kulten, diese Literatur, in welcher Maaß, Verstand und Billigkeit in Beurtheilung auch der Genossen anderer Völker die Erzählung beherrscht [3]), und die Kräfte einer mächtigen Phantasie fast nur verwandt werden auf freudigen Preis des Höchsten als des Sieggebers oder der Demüthigung vor ihm als dem auch durch verborgene Flecken Verunehrten?

1) Vgl. über die Falschheit der mythischen Auffassung der alttestamentlichen Geschichte Meine Bemerkungen über den Standpunkt der Schrift: das Leben Jesu von Strauß. Bonn 1836. S. 18 u. f.

2) 1 Mos. 6, 12. 13. 15, 3. 18, 23. 25. 39, 9. 49, 5—7.

3) 5 Mos. 23, 7. Richt. 11, 27. Ruth 1, 15. 2 Kön. 5, 18. 19.

Wie kommt es denn, daß dieses Volk, als ein Ganzes tief genug abirrend und die Früchte eines weltlichen Sinnes hinreichend ärntend, ohne doch gründlich umgewandelt zu werden, eine Reihe von Geschichtsbüchern erzeugt, die gegen das Volk selbst und seine Sinnesart zeugen und ein reines Bewußtsein über den Widerspruch des Verhaltens dieses Volks mit seiner Bestimmung ausdrucken? Diese Erscheinungen in der israelitischen Literatur sind zu rein und groß, um aus den äußeren Verhältnissen der Abstammung, der Absonderung oder gar, wie Einige es ausgedruckt haben, einer besonders abstrakten Geistesrichtung (die bei den Beispielen naiv-objektiven Gefühls, kraftvoller Phantasie und selbst einer gewissen romantischen Empfindsamkeit, gar nicht zugegeben werden kann) erklärt zu werden, denn das hieße das Innerlichtiefe aus dem Äußeren und Flachen begreifen wollen. Sie lassen nur die eine befriedigende Erklärung zu, daß die wahre positive Religion, welche zugleich Geschichte und Offenbarung ist, hier einen frühen und festen Wohnsitz gewann; gewann eben auf die Weise, die in ihrem Wesen liegt, d. h. als Wort und Werk Gottes, sich anknüpfend an den Ursprung des Menschengeschlechts, hinwirkend auf die absolute Offenbarung in der höchsten und realsten Erscheinung Gottes. Diese Annahme erklärt allein und hinlänglich die hier obwaltenden Erscheinungen. Wo die Religion in ihrer Selbstheit und Positivität ist: da erleuchtet und befestigt sie durch ihren Geist zu solcher Erkenntniß, Betrachtung und Darstellung, als wir hier finden. Wenn wir nun in der Entwickelung unseres ersten Satzes dazu gelangt waren, daß die Religion, wo sie sei, eine von ihrem Wahrheitssinne und Zeugengeiste erfüllte Literatur erzeugen, gleichsam um sich bilden müsse: so folgt aus der Ausführung des zweiten, daß die wahre positive Religion in dem Volke Israel gewesen, gewaltet und Geist und Gemüth des Kerns des Volks durchdrungen habe, da hier Schriften sind, die jenes Gepräge an sich tragen. Hierin schon liegt wenn nicht der Beweis, so doch der stärkste Grund der Voraussetzung, daß dieses Volk nicht solche Überlieferungen haben konnte, in denen Dichtung und Geschichte

ununterscheidbar gemischt waren, sondern nur solche, in denen die wahre Geschichte mit religiöser Treue überliefert wurde.

5. Der Grad von Überzeugung, der auf diesem Vorgebiete der Kritik im engeren Verstande des Worts erlangt werden kann, wird sich erst aus der Beantwortung unserer dritten Frage ergeben, nämlich wie sich der geschichtliche Inhalt der israelitischen Schriften zu dem durch die Weltgeschichte beglaubigten Karakter des Volks Israel verhalte? Ist dieser Karakter von solcher Beschaffenheit, daß er eine Geschichte, wie die dort erzählte, voraussetzt, oder läßt er sich vielleicht, auch ohne die Wahrheit von dieser anzunehmen, hinlänglich erklären?

Welches ist, im Allgemeinen, der Inhalt der israelitischen Geschichtsbücher? Die Entstehung eines Volks durch göttliche Berufung eines Greises, eines Hirtenfürsten, und durch Erfüllung von Verheißungen, die diesem Greise und seinem Sohne und Enkel gegeben worden, die Befreiung dieses Volks unter dem Erweise göttlicher Machtthaten in Übereinstimmung mit Offenbarungsworten, die Erziehung und Konstituirung dieses Volks durch eine Gesetzgebung unter göttlichem Ansehn und zur Anerkennung Gottes als eines in die menschlichen Dinge gerecht und barmherzig eingreifenden Regenten, die Wechsel von guten und bösen Zeiten in diesem Volke in bestimmtem Bezuge zu seiner Treue oder Untreue gegen Gott, die Entstehung eines glanzvollen Königthums, welches auf dem Gipfel dieses Glanzes durch Offenbarung Abspiegelung und Vorbild einer ewigen Theokratie wird, das Herabsteigen von dieser Höhe durch Thorheit, Leidenschaft, Abgötterei und Zerwürfniß, das Aufstehen einer Jahrhunderte hindurch wirkenden Reihe von Propheten, um deren strafendes und verheißendes Wort sich ein wahrhaft religiöser Kern Israel's sammelt, die Erfüllung des lange und ausdrücklich vorhergesagten Falles des Staats durch die zugelassene Übergewalt der Weltreiche, eine Wiederherstellung in beschränktem Umfange, mehr zur gottesdienstlichen und sittlichen als zur politischen Bedeutsamkeit, endlich, nach erfolgter Erstarrung und, in Bezug auf das Ganze, unterdrückter Empfänglichkeit für die

Erscheinung Jesu, zweiter grausenhafter Untergang und Zerstreuung unter die Nazionen der Erde: dieses Letztere schon übergehend in die allgemeine Weltgeschichte, wie sie bis auf den heutigen Tag Zeugniß giebt.

Dies ist der Kern der alttestamentlichen Geschichtsinhalts. Wie verhält sich zu demselben das Äußere der Entwickelung dieses Volks, soweit es möglich ist, sich dasselbe ohne die Offenbarungsthatsachen im Allgemeinen vor Augen zu stellen? Wir müssen hier von dem Gegenwärtigen und Gewissesten anfangen, um auf das Frühere zurückzuschließen. Die starre Anhänglichkeit der Juden an den Buchstaben des Gesetzes alle christliche Jahrhunderte hindurch weiset zurück auf ein tiefes Gefühl von dem göttlichen Ursprunge dieses Gesetzes und der Wahrheit der mit diesem Ursprunge zusammenhängenden Geschichte. Der Zustand des Volks zur Zeit Jesu birgt unter der äußeren Zusammenhaltung durch das Gesetz eine bis zum höchst energischen Fanatismus gesteigerte Verwechselung des Buchstabens mit dem Geiste, zugleich mit einer über alles je im Alterthume Dagewesene hinausreichenden geistig-seelischen Empfänglichkeit für das Größte, Reinste, Innigste und Zarteste, was der Monotheismus unter alterthümlichen Lebensformen irgendwie in beiden Geschlechtern erzeugen konnte. Woher das Eine neben dem Anderen, wenn hier nicht eine Grundlage war, wie sie nicht als allgemein-volksthümlich hinweggenommen werden konnte durch das gemeinsame Schicksal, sondern wie sie die Scheidung, die religiöse Krisis der Gemüther mit göttlicher Macht hervortreiben mußte? Warum giebt es nicht eine solche Scheidung unter den anderen, durch Römer und Barbaren untergehenden, geistig- und politisch-reicheren Völkern? Woher diesem kleinen und abgeschlossenen Volke, dem in sonstiger Kultur- und natürlicher Weltbedeutung zurückstehenden, der unermeßliche Vorzug, aus seiner Mitte heraus diese Empfänglichkeit seines Kerns für das Höchste der Religion zu erzeugen, wenn nicht durch frühe und lange Erziehung durch die Religion selbst, wie sie beides Geschichte und Offenbarung ist? Denn diese Empfänglichkeit, so-

wie jene Scheidung in Israel, ſteht nicht etwa gleich mit der Empfänglichkeit der Völker für die apoſtoliſche Verkündigung, ſondern ſie iſt in geringerer Wichtigkeit ſchon da durch die ganze Geſchichte Israel's, während ſie bei den Heiden entſteht eben aus dem durch das Chriſtenthum aufgeſchloſſenen erſchütternden Blick auf den Mangel der wahren Religion in ihrer Geſchichtsentwickelung und auf das Reſultat desſelben, allgemeinen ſchrecklichen Verfall und ſittliche Entnervung? Warum konnte aus Jeſu Munde, (hier lediglich ſeinen moraliſchen Blick angenommen) von dem Einen geſagt werden, er ſei der Größte der Menſchen, von einem Anderen, er ſei ohne Falſch, wenn derſelbe die Heiden, in deren Hände er kommen ſoll, im Allgemeinen die Sünder (ἁμαρτωλοί) nennt[1])? Dieſes ſcheinbar kleine Verhältniß deutet auf eine, innerhalb der vorhergegangenen Geſchichte vorhandene, unermeßliche Bevorzugung, und welche kann dieſe ſein als die Erziehung durch Offenbarung? — Wie konnte Israel ſeit dem Exile, politiſch ſo unbedeutend, natürlich-geiſtig ſo wenig produktiv, eine religiöſe Sittenlehre in der Weiſe der edleren Apokryphen des Alten Teſtaments (Buch der Weisheit u. a.), und vermittelſt der jüdiſch-alexandriniſchen Bildung, entwickeln, deren verhältnißmäßig große Reinheit die edleren Heiden anziehen, und überhaupt den alexandriniſchen Gedanken erzeugen konnte, durch religiöſe Lehre die Völkerwelt zu gewinnen, wenn dem nicht das Bewußtſein und der Beſitz eines ſchlechthin göttlichen Kerns der Offenbarung zum Grunde lag? Wie konnte in den verderbten Jahrhunderten nach der Theilung des Reichs eine Reihe von profetiſchen Männern aufſtehen (ſo daß die, welche geſchrieben, allein einen Zeitraum von ungefähr vierhundert Jahren ausfüllen), die, nicht in dichteriſch-freier Erzeugung der Einbildungskraft, auch nicht in politiſcher Rednerweiſe, dasſelbige göttliche Recht in den verſchiedenſten Zeit- und Sitten-Be-

1) Die Erklärung, daß die Heiden zu eben der religiöſen Würde gelangen würden, deren die Israeliten würden verluſtig gehen, ſteht damit gar nicht im Widerſpruch, vielmehr beweiſet ſie durch die Bedeutung, die darauf gelegt wird, die Schuld Israel's durch Nichtbenutzung eines unermeßlichen Vortheils.

ziehungen aufrecht halten, ohne selbst einen anderen Erfolg vorauszusehen, als den der Sammlung eines Kerns des Volks für künftige und ewige Zeiten, wofern diese nicht von einem mehr als volksthümlichen Bewußtsein beseelt waren? Und wie hätten diese Reinen und Mächtigen, die auch zu leiden hatten, sagen können, die Hand Gottes habe sie ergriffen, das Wort Gottes habe zu ihnen geredet, wofern sie nur das Volksbewußtsein in sich getragen hätten, unter keinem Offenbarsein Gottes in ihrem Geiste? Wie könnte in ihnen und durch sie die Erwartung einer Theokratie unter dem schlechthin vollkommenen Sprößlinge David's sich so befestigen, wenn sie jene nicht als der göttlichen Grundbestimmung dieses Volks gemäß erkannt hätten? In der mosaischen Gesetzgebung sind als Kern und Geist, der dem Ganzen Bedeutung giebt, Ehrfurcht und Reinheit, Vertraun und Liebe geboten und in der Form des durch das Gebot angeregten Sehnens angestrebt: wie konnte sich eine solche Auffassung des göttlichen Gesetzes aus dem gebundenen und verunreinigten Volksbewußtsein des Ganzen oder Eines Mannes erzeugen, wenn dieser Eine nicht durch Gottes Offenbarung über das Ganze erhoben war? Und wenn ein gedrücktes Volksdasein, wie das der Israeliten in Ägypten, sich erhob durch Erinnerung an das Gottesbewußtsein der vor vierhundert Jahren lebenden Stammväter: konnte dies ein Gottesbewußtsein sein, als individuell entwickelte Vorstellung des allgemeinen Religionsgeistes geworden, oder mußte es nicht vielmehr ein Gottesbewußtsein von dem Willen, den Verheißungen und Worten Gottes sein?

So müssen wir also sagen: Der ganze bis in die neueste Zeit hinein reichende Faden der Geschichte Israel's setzt Offenbarung und die Wahrheit der in seinen Geschichtsbüchern enthaltenen Geschichte, nach allen ihren eigenthümlichen Elementen von Gottesworten, Verheißungen und Wundern, voraus, und ist ohne diese unendlich weniger begreiflich als mit diesen. Das Volk Israel, ja das ganze Alte Testament, mit seinem Besonderen und Schönen, seinem Strengen und Großen, ist ein Räthsel ohne die Annahme einer thatsächlichen Offenbarung und göttlich-po-

wie jene Scheidung in Israel, ſteht nicht etwa gleich mit der Empfänglichkeit der Völker für die apoſtoliſche Verkündigung, ſondern ſie iſt in geringerer Wichtigkeit ſchon da durch die ganze Geſchichte Israel's, während ſie bei den Heiden entſteht eben aus dem durch das Chriſtenthum aufgeſchloſſenen erſchütternden Blick auf den Mangel der wahren Religion in ihrer Geſchichtsentwickelung und auf das Reſultat desſelben, allgemeinen ſchrecklichen Verfall und ſittliche Entnervung? Warum konnte aus Jeſu Munde, (hier lediglich ſeinen moraliſchen Blick angenommen) von dem Einen geſagt werden, er ſei der Größte der Menſchen, von einem Anderen, er ſei ohne Falſch, wenn derſelbe die Heiden, in deren Hände er kommen ſoll, im Allgemeinen die Sünder (ἁμαρτωλοί) nennt[1])? Dieſes ſcheinbar kleine Verhältniß deutet auf eine, innerhalb der vorhergegangenen Geſchichte vorhandene, unermeßliche Bevorzugung, und welche kann dieſe ſein als die Erziehung durch Offenbarung? — Wie konnte Israel ſeit dem Exile, politiſch ſo unbedeutend, natürlich-geiſtig ſo wenig produktiv, eine religiöſe Sittenlehre in der Weiſe der edleren Apokryphen des Alten Teſtaments (Buch der Weisheit u. a.), und vermittelſt der jüdiſch-alexandriniſchen Bildung, entwickeln, deren verhältnißmäßig große Reinheit die edleren Heiden anziehen, und überhaupt den alexandriniſchen Gedanken erzeugen konnte, durch religiöſe Lehre die Völkerwelt zu gewinnen, wenn dem nicht das Bewußtſein und der Beſitz eines ſchlechthin göttlichen Kerns der Offenbarung zum Grunde lag? Wie konnte in den verderbten Jahrhunderten nach der Theilung des Reichs eine Reihe von profetiſchen Männern aufſtehen (ſo daß die, welche geſchrieben, allein einen Zeitraum von ungefähr vierhundert Jahren ausfüllen), die, nicht in dichteriſch-freier Erzeugung der Einbildungskraft, auch nicht in politiſcher Rednerweiſe, dasſelbige göttliche Recht in den verſchiedenſten Zeit- und Sitten-Be-

1) Die Erklärung, daß die Heiden zu eben der religiöſen Würde gelangen würden, deren die Israeliten würden verluſtig gehen, ſteht damit gar nicht im Widerſpruch, vielmehr beweiſet ſie durch die Bedeutung, die darauf gelegt wird, die Schuld Israel's durch Nichtbenutzung eines unermeßlichen Vortheils.

ziehungen aufrecht halten, ohne selbst einen anderen Erfolg vorauszusehen, als den der Sammlung eines Kerns des Volks für künftige und ewige Zeiten, wofern diese nicht von einem mehr als volksthümlichen Bewußtsein beseelt waren? Und wie hätten diese Reinen und Mächtigen, die auch zu leiden hatten, sagen können, die Hand Gottes habe sie ergriffen, das Wort Gottes habe zu ihnen geredet, wofern sie nur das Volksbewußtsein in sich getragen hätten, unter keinem Offenbarsein Gottes in ihrem Geiste? Wie könnte in ihnen und durch sie die Erwartung einer Theokratie unter dem schlechthin vollkommenen Sprößlinge David's sich so befestigen, wenn sie jene nicht als der göttlichen Grundbestimmung dieses Volks gemäß erkannt hätten? In der mosaischen Gesetzgebung sind als Kern und Geist, der dem Ganzen Bedeutung giebt, Ehrfurcht und Reinheit, Vertraun und Liebe geboten und in der Form des durch das Gebot angeregten Sehnens angestrebt: wie konnte sich eine solche Auffassung des göttlichen Gesetzes aus dem gebundenen und verunreinigten Volksbewußtsein des Ganzen oder Eines Mannes erzeugen, wenn dieser Eine nicht durch Gottes Offenbarung über das Ganze erhoben war? Und wenn ein gedrücktes Volksdasein, wie das der Israeliten in Ägypten, sich erhob durch Erinnerung an das Gottesbewußtsein der vor vierhundert Jahren lebenden Stammväter: konnte dies ein Gottesbewußtsein sein, als individuell entwickelte Vorstellung des allgemeinen Religionsgeistes geworden, oder mußte es nicht vielmehr ein Gottesbewußtsein von dem Willen, den Verheißungen und Worten Gottes sein?

So müssen wir also sagen: Der ganze bis in die neueste Zeit hinein reichende Faden der Geschichte Israel's setzt Offenbarung und die Wahrheit der in seinen Geschichtsbüchern enthaltenen Geschichte, nach allen ihren eigenthümlichen Elementen von Gottesworten, Verheißungen und Wundern, voraus, und ist ohne diese unendlich weniger begreiflich als mit diesen. Das Volk Israel, ja das ganze Alte Testament, mit seinem Besonderen und Schönen, seinem Strengen und Großen, ist ein Räthsel ohne die Annahme einer thatsächlichen Offenbarung und göttlich-po-

ſitiven Religion, welche Israel dies Gepräge aufdrückte und aufdrücken mußte. Die Verſuche, die israelitiſche Geſchichte, unter offnerer oder verborgnerer Verwiſchung des Karakters von göttlicher Offenbarung, den ſie an ſich trägt, zu erklären, ſind ſämmtlich mißlungen und müſſen mißlingen, weil ſie die Aufgabe nicht zu löſen vermögen, wie ein Volk, was als Volk nicht ſittlich beſſer und nicht geiſteskräftiger war als andere Völker[1]), aus ſeinem Schooße das Höchſte und Zarteſte, das Geiſtreichſte und Beſte auf dem religiöſen Gebiete, was je eine menſchliche Sprache in Worte verfaßt, je menſchliche Inſtitute in ſich beſchloſſen haben, hervorbringen, und doch gerade mit ſeinem nazionalen Daſein in ſteten Konflikt mit dieſem in ihm vorhandenen Lebenselemente treten konnte. Hieraus erklärt ſich die Erſcheinung, daß das neuere Beſtreben, die Geſchichte Israel's in ihren Grundfeſten wankend zu machen, ſo wenig Erfolg gehabt hat auch in den Folgerungen derer, denen jenes wahrſcheinlich vorkam. Häufig ſehen wir dieſelben Schriftſteller, welche Moſes Thätigkeit lange auf den Dekalog reduzirt hatten, wieder auf das moſaiſche Zeitalter als das der Entſtehung des Opferkultus zurückkommen, weil eben die anderweitige und reine Volkserzeugung des geſetzlichen und profetiſchen Stoffs ſich auf keine Weiſe recht will anſchaulich machen laſſen. Bei aller, theilweiſe ganz rechtmäßigen, Annahme des eine religiöſe Idee vorbereitenden und fortbildenden Volksbewußtſeins, hält man ſich nothgedrungen immer wieder feſt an dem Ausſpruche dieſes, jenes Profeten, und die der Offenbarung feindſelige Geſchichtsbetrachtung wird durch die Macht der in dieſem Gebiete befeſtigten Thatſachen un-

1) Nur dies iſt die richtige Bezeichnung des Verhältniſſes. Denn mit Unrecht hat man die ſtrenge Beſchreibung des harten Nackens und Herzens Israel's bei den Profeten gleichſam dazu benutzt, das alte Israel als das ſittlichſchlechteſte aller Völker darzuſtellen. Wo wären die Beweiſe dafür? Es erſcheint im Lichte des Profetismus als das eine, welches die Geſammtſündhaftigkeit des ganzen menſchlichen Geſchlechts, Gott gegenüber, repräſentirt; was ſich an den Völkern, die ohne ein heiliges Geſetz lebten, gar nicht darthun ließ. Noch in ſeinem Geſcholtenwerden ſpiegelt ſich Israel's Vorzug.

willkührlich von dem vergeblichen Bestreben immer wieder zurückgebracht.

Aus diesen Gründen schließen wir, die israelitischen Geschichtsbücher, sofern sie sich über die Geschichte der Religion und Offenbarung verbreiten, seien geschichtlich glaubwürdig, weil sie Schriften eines Volkes sind, welchem eine göttlich-positive Religion den Beruf und die Fähigkeit mittheilte, die Thatsachen dieser Religionsgründung und -entwickelung getreu mitzutheilen, und weil die weltgeschichtliche Entwickelung Israel's solche Offenbarungsthatsachen voraussetzt, durch welche auch ein Geist der Mythus von Geschichte unterscheidenden Schriftstellung erzeugt werden mußte. Es bedarf also nicht der Untersuchung über das Zeitalter und die Verfasser der einzelnen Bücher, z. B. des Pentateuchs, um das darin Enthaltene als wahre, religiös überlieferte, und eben deshalb nicht mythisch verarbeitete, Geschichte anzuerkennen. Doch ist es klar, wie eine im religiösen Lichte geschriebene Geschichte immer nur von denjenigen völlig anerkannt werden könne, die durch Einheit des religiösen Geistes mit dem Verfasser auch anerkennen, daß dieser der geschichtlichen Wahrheit nicht Eintrag thue, sondern sie in's Licht stelle; wogegen es gar nicht anders erwartet werden kann, als daß Mißtraun in den Einfluß der Religion überhaupt auch Zweifel an der Wahrheit der Geschichte hervorbringt.

Wir gehen nunmehr zu der näheren Betrachtung der schon oben bezeichneten drei Offenbarungsthatsachen über.

A. Die Uroffenbarung.

Die Überlieferungen der Genesis, zum Theil durch andere Tradizionen der ältesten Völker bestätigt, bezeugen eine Uroffenbarung an die ersten Menschen, durch welche das Bewußtsein der göttlichen Macht und Lebendigkeit sich unvertilgbar unter allen Völkern, reiner in einem Theile der Semiten, erhielt.

Während wir sogleich in diesem Gebiete, welches die ersten elf Kapitel der Genesis behandeln, die Behauptung von Mythen

nach Art anderer aſiatiſcher Nazionen und der Griechen abwehren, verkennen wir keineswegs, daß die Überlieferung aus dieſer Periode der Menſchheit einen eigenthümlichen Karakter habe, daß ihr ein ſymboliſches Element der Sprache und der Begriffsbildung beigemiſcht ſei, welches nur nicht aus der dichtenden und philoſophirenden Thätigkeit des Volks und der Schriftſteller, ſondern aus der eigenthümlichen Größe und Gewalt zu erklären iſt, welche die zu erzählenden Ereigniſſe auf den Geiſt ausüben. Es iſt ein großer Unterſchied, ob wir die Begebenheiten, wie ſie ſich durch Offenbarung, Natur und Freiheit geſtalten, gleichſetzen dem gewöhnlich ſichtbaren heutigen Lauf der Dinge, und das Wunderbare und Gewaltige ableiten aus den rohen Kinderbegriffen und der dichtenden Phantaſie der Urwelt (und das iſt der Standpunkt der neueren Erklärer der bibliſchen Urgeſchichte in Eichhorn's und Gabler's Weiſe); oder ob wir, eine Offenbarung anerkennend, wie ſie dem ſeinem göttlichen Urſprunge nahen Menſchengeſchlechte angemeſſen war, die abgeriſſenen bildlichen Züge und Darſtellungen uns aus der Macht erklären, die ein ſo einzig großes Ganzes von Offenbarung und Natur in innigem Zuſammenhange ausüben mußte auf eine der erſten Sprachen der Menſchheit, in welcher das urſprünglich tiefe und bedeutende, aber äußerlich ungelenke Wort ringt mit der Fülle des Wahrhaftigen und Göttlichen, was es auszuſprechen hat, und mit der kindlichſten Beſtimmtheit reiner ausſpricht, als es mit reflektirender Abſtrakzion ausgeſprochen werden könnte. Dieſen Standpunkt bekennen wir als den unſrigen.

Da nun dazu kommt, daß andere Nazionen in ihren dem geſunden Gefühle ſich als fabelhaft darſtellenden Überlieferungen Züge in Menge aufbewahrt haben, die durch die einfach-religiöſe Erzählung der Geneſis aufgeklärt und in ein mehr oder minder hiſtoriſches Licht geſtellt werden: ſo müßte man die Macht der Wahrheit wenig in Anſchlag bringen, wenn man nicht durch Vergleichung nichthebräiſcher Sagen ſich in dem Vertrauen zu den hebräiſchen geſtärkt fühlen ſollte[1]).

1) Die Analogie anderer Religionsſagen mit der Geneſis findet man dar-

Die offenbarende Wirkung Gottes auf das erste Menschenpaar und Menschengeschlecht nennen wir Erziehung, weil dadurch sich am besten die Absicht darstellt, die anerschaffenen Anlagen und Kräfte zu dem Ziele der Vereinigung mit Gott zu führen. Mit dem Worte Erziehung wird freilich schon zweierlei behauptet: 1. der erste ursprüngliche Zustand des Menschen war bedürftig einer Weiterbildung. 2. Der Zustand des Menschen nach seinem ersten Abfalle von Gott war noch fähig einer Anregung des Besseren und Freien in ihm, denn ohne diese giebt es keine Erziehung.

Dieser göttlichen Erziehung erste Frucht war, daß das erste Menschenpaar ein Bewußtsein erhielt von Gottes Allmacht und Lebendigkeit, die unvertilgbar auch nach dem Falle blieb, und woraus sich die religiösen Spuren in den Überlieferungen der Völker erklären. Wenn die Schöpfung dem ersten Menschen kund wurde als das vollkommene, gute und geordnete Werk göttlicher Weisheit und Güte: so konnte er dies nicht aus sinnlicher Anschauung, sondern allein aus Offenbarung wissen. Ob diese Offenbarung sich inniger vereinigte mit seiner natürlich-sinnlichen Wahrnehmung und seiner ursprünglichen Geistesklarheit, als die spätere[1]), oder unter welchen Formen der Herablassung sie geschah: dies ist für uns hier unwesentlich[2]). Genug, sie fand als Wort und That Statt, und ihr Dasein war hinreichend, um auch den nachfolgenden Geschlechtern diesen Eindruck von göttlicher Macht und Lebendigkeit aus dem Munde des Urvaters mitzutheilen. Macht und Lebendigkeit aber, von allem Sichtbaren und Endlichen hinwegsehend, in dem unendlichen Schöpfer und Gott anzuerkennen, dies schloß auch das Bewußtsein seiner Weisheit und Güte in sich. Denn wenn

---

gestellt in: Horae mosaicae or a Dissertation on the credibility and theology of the Pentateuch. By George Stanley Faber, 2 vol. 2. edit. London 1818.

1) Herder's Älteste Urkunde des Menschengeschlechts, 1774. beruht auf dieser Ansicht.

2) In der Dogmatik hat es durch die Beziehung auf den Fall eine höhere Bedeutung.

eine Macht anerkannt wird als die Ursache einer überall angeschauten Ordnung: so steht sie uns als weise Macht da. Wenn uns aber verstattet wird, die eigenthümliche Art, mit welcher wir die Fülle des Lebens in der Schöpfung fühlen, sammt dieser abzuleiten von einer göttlichen Lebendigkeit: so erscheint diese als ein unermeßlicher Inbegriff von Güte, welcher es wohlgefallen hat, ihre eigene Fülle segnend auf die abhängigen Kreaturen überzutragen. Und so sind es diese zwei Grundbegriffe, Macht und Lebendigkeit, welche, den ersten Menschen auf eine für uns unmeßbare Weise durch Offenbarung innerlich klar, nicht aufhören konnten, sich, als Überlieferung und Nachgefühl zugleich, in dem Gemüthe ihrer Nachkommen zu erneuern. Verwirret, verunreinigt durch vielgötterische Sinnlichkeit konnten sie werden, aber ihre Vertilgung war nicht möglich, weil sie auf dem Zusammentreffen des tiefsten Naturgefühls mit dem reinen Lichte der ersten Offenbarung beruhten.

Allein unsere Urkunde spricht von etwas Weiterem. Sie erzählt die erste Übertretung als die dem göttlichen Worte zuwiderlaufende vereinigte Befriedigung der Wissenslust und der sinnlichen Begierde; und gerade diese Vereinigung als die Verderbung des Höheren durch das Niedere, soweit es Lust ist, und des Niederen durch das Höhere, soweit es Stolz ist, schließt die Versuchbarkeit der ersten Menschen, sowie den für das Wesen aller Sünde vorbildlichen Karakter ihrer ersten auf. Die Urkunde deutet ferner darauf hin, daß der durch die erste Übertretung des ersten Menschenpaars hervorgebrachte, dem unsrigen gleiche Zustand der Arbeit und des Schmerzes, der Sünde und des Todes, begleitet war von dem Bewußtsein des göttlichen Willens, das Verlorne auf höhere Weise wiederzugeben. Diese Andeutung ist allerdings nur vorhanden in den Worten, welche Gott über die Schlange ausspricht in Gegenwart des ersten Menschenpaars. Wie sicher auch die nächste Beziehung dieser Worte auf das Verhältniß dieses Thiergeschlechts zum Menschengeschlechte der Urzeit sein mag: es scheint weder gewagt noch gesucht, hierin eine verständliche Deutung auf einen Sieg des Menschen über

den Urheber der Verführung zu erkennen. Auch den Zustand der ersten Menschen vor dem Falle nicht höher gedacht, als ein ungetrübtes Bewußtsein der göttlichen Lebendigkeit in allem Natürlichen mit sich bringt, läßt es sich nicht denken, daß sie im Erwägen ihres Falles und jenes Ausspruchs bei der Schlange hätten stehen bleiben können. Begriffen sie sie aber als Werkzeug unsichtbarer Bösheit: so wurden sie zur Hoffnung, zum Glauben und Gehorchen ermuntert. Verbinden wir damit die unvermeidliche Erfahrung von dem Wohlthätigen der Arbeit, von dem Übenden des Schmerzes, von dem Wünschenswerthen des Todes nach langem, alterndem Leben: so lagen hierin so viele redende Beweise von einer noch vorbehaltenen Wiederbringung des Verlorenen, daß ohne diese Hoffnung weder der ruhige Rückblick in das Vergangene noch der fromme und stille Betrieb des Gegenwärtigen, wie wir beides doch unleugbar finden, zu erklären wäre.

Die Anschauung der frühesten Offenbarung würde unvollkommen sein, wenn wir nicht darauf hinwiesen, wie die Erhaltung Noah's und der Bund mit ihm als ein Zweites dasteht, sich anknüpfend an das Erste, dieses allgemeiner ausdehnend, und besonders bestimmend. Nachdem die in Frevel und Gewaltthat versunkene Welt lange vergebens gewarnt worden, wird ein allgemeines Untergangsgericht vorbereitet und dem Noah angekündigt, daß er gerettet werden solle, weil er gerecht erfunden sei. Noah gehorcht glaubend dem Worte Gottes, und findet sich mit den Seinigen gerettet auf der verwüsteten und verwandelten Erde. Der alte Bund mit Adam und seinem Geschlechte wird erneuert, und die fernere Erhaltung der Erde und des gleichmäßigen Wechsels der Jahreszeiten versprochen. Der geschwächteren leiblichen Natur des Menschen wird das Fleisch der Thiere zur Nahrung angewiesen, mit Ausnahme des Bluts. Die schöne, freundliche Erscheinung des ersten Regenbogens wird als ein himmlisches Sinnbild einer neuen Gnadenführung mit dem neuen Menschengeschlechte bezeichnet. Dieses Geschlecht hat seine Entwickelung, seine Gerechten und seine Gottlosen, und die mehr innere Reihe

der Erſten knüpft ſich in einem Zeitraum von ungefähr 400 Jahren an Abrahàm an, und vereinigt ſo die Religion der Urwelt mit dem Glauben Israel's. Das Wichtigſte hierin für die Aufhellung der Uroffenbarung iſt, daß ein frommes und gerechtes Leben als der Grund der Verſchonung in dem allgemeinen Gerichte, das die Bösheit der Menſchen nach ſich zog, offenbar wird; denn eben dadurch wirft der noachiſche Bund ein Licht zurück auf die in der Erziehung Adam's ſchon klar gewordene Forderung, Gott zu ehren durch fromme Gerechtigkeit; er beleuchtet vorwärts das Ganze der Geſinnungen, an welche ſich die Strafen und Segnungen des Höchſten anknüpften, und bereitet vor auf die Berufung Abraham's vor ſeinen Zeitgenoſſen.

Faſſen wir zuſammen, was durch die Uroffenbarung dargereicht wurde, und nehmen wir die frei anerkennende Geſinnung hinzu, die alle Wirkſamkeit der Religion bedingt: ſo beſtand die Religioſität der alten Welt in Bewunderung und Scheu: jene mit den Eindrücken einer wunderreichen Schöpfung zugleich die Erinnerung an das Paradies und das Gefühl gerührten Erſtaunens über die neugewährte, mit Hoffnungen erfüllte Bahn enthaltend; dieſe, gewarnt durch eigene Erfahrungen und ſichtbare Gerichte, mit der ernſten Meidung jedes Abfalls und Übermuths die Anfänge der Abgötterei im Herzen wie im Leben bekämpfend; das innerſte Gemüth aber im Glauben ſuchend das Angeſicht des Unſichtbaren [1]).

B. Die Bundesoffenbarung an das Volk Israel.

Abraham und die Verheißung.

1. Abraham hatte Offenbarungen des wahren Gottes, die in ihm den Glauben an die Wahrhaftigkeit Gottes begründeten.

Was zuerſt die allgemeine Art und Form dieſer Offenbarun-

1) Gegen die behauptete Mehrheit der Menſchenraſſen vgl. Sumner — a treatise on the records of the creation, London 1816. 2 vol. vol. 1. p. 286—317., wo auch Dr. Pritchard's researches into the physical history of man benutzt worden; und Steffens Religionsphiloſophie Th. I. S. 222 u. f.

gen betrifft: so waren sie Erscheinungen, welche diesem Stammvater Israel's sämmtlich im Zustande des Wachens begegneten, und jedesmal mit dem Hören bestimmter Worte verbunden waren. Der Ausdruck Gen. 17, 1: „Es erschien ihm Jehovah und sprach zu ihm," welchen K. 18, 1 wiederholt, so daß beide Male die Erscheinung mit einer völlig bewußten, natürlich-wachen Thätigkeit des Abraham aufgenommen wird, läßt keinen Zweifel darüber, daß auch diejenigen Offenbarungen, die mit der Ausdrucksweise: „das Wort des Herrn geschah im Gesicht zu Abraham," K. 15, 1, (הָיָה דְבַר יְהוָה אֶל אַבְרָם בַּמַּחֲזֶה), oder blos mit der: „Jehovah sprach" (K. 43, 14; 22, 1) eingeführt werden, ebenfalls ein vereinigtes Sehen und Hören in sich schließen. Wenn es nun wichtig ist, daß die Form der Träume bei Abraham zurücktritt (vgl. jedoch Gen. 15, 12), während sie bei göttlichen Offenbarungen an Nichtisraeliten und selbst an die späteren Patriarchen, Jakob und Josef, häufig war (vgl. Gen. 28, 13; 31, 24); wenn schon dadurch ein ausgezeichneter neuer Anfang göttlicher Mittheilungen angekündigt wird: so fragt sich, ob man sich diese Offenbarung bestimmter vorstellen könne. Der Zustand des Wachens schließt nicht in sich, daß das Sehen und Hören ein äußerlich-sinnliches war, sondern es läßt sich eine Aufgeschlossenheit der mehr innern Sinne denken, welche eine sonstige natürlich-bewußte Beziehung zu den äußeren Dingen nicht aufhob. Was nun in diesem Zustande gehört wurde, wird uns gesagt, nicht aber, was gesehen. Dafür, daß Abraham die Anschauung einer menschenähnlichen Gestalt oder Angesichts hatte, scheint K. 18 zu sprechen, in welchem drei menschliche Gestalten, unter denen Einer zuletzt als Jehovah bezeichnet wird (V. 13, 20, 26, 33), den Abraham besuchen und mit ihm reden. Diese Erscheinung hat indeß zuviel Besonderes, um den Maaßstab für alle übrige abzugeben. Auf der anderen Seite deutet der Mangel besonderer Hervorhebung, daß diesmal Jehovah als Mensch erschienen sei, auf ein ähnliches Erscheinen zu anderer Zeit, und es ist überhaupt zu zweifeln, ob ein Erscheinen, Gesehenwerden (וַיֵּרָא יְהוָה), welches die persönliche Gegen-

wart Jehovah's gewiß machen sollte, sich ohne Angesicht, der einzigen, sichtbaren Darstellung der Persönlichkeit, denken läßt. Die Frage wird nicht genügend beantwortet werden, bis wir den Ausdruck: „Engel Jehovah," welcher mit Abraham in die Offenbarungsgeschichte eintritt, soweit erwogen haben, als er sich auf die Grundform der patriarchischen Offenbarungen bezieht.

Die Stellen des Pentateuchs, in welchen von einem מַלְאַךְ יְהוָה die Rede ist, scheint man in neuerer Zeit demjenigen zu analog aufgefaßt zu haben, was das N. T. von ἀγγέλοις τοῦ θεοῦ oder auch einem ἄγγελος τοῦ κυρίου berichtet, da gerade in der Bezeichnung der Offenbarungsformen eine veränderte Bedeutung durch die Sache selbst hervorgebracht werden durfte. Zudem erlauben sprachliche und exegetische Gründe nicht, jenen מַלְאַךְ der Genesis und des Exodus für einen einzelnen Gesandten aus der Schaar der geschaffenen Gott dienenden Geister zu nehmen. Denn

a. der מַלְאַךְ יְהוָה spricht von Jehovah in der ersten Person, sich ganz mit demselben identifizirend. Gen. 16, 10 verheißt der Engel der Hagar, ihren Samen zu mehren; und im 13ten Verse heißt es, daß Jehovah mit ihr geredet, den sie eben deshalb den anschaubaren Gott (אֵל רֳאִי), gegen ihre bisherige falsche Meinung, genannt habe. Gen. 22, 11. 12 sagt der Engel: Nun weiß ich, daß du Gott fürchtest, und hast deinen Sohn mir nicht vorenthalten (לֹא חָשַׂכְתָּ מִמֶּנִּי). Eben so wird der Engel, der dem Moses im feurigen Busch erscheint (Ex. 3, 3) gleich darauf יְהוָה genannt. Diese Stellen sind wohl zu entscheidend für die Einheit des Subjekts in Jehovah und dem Maleach, als daß man Gen. 22, 16, wo die Worte desselben durch ein נְאֻם יְהוָה unterbrochen sind, für das Gegentheil geltend machen dürfte, da sie eben so gut, und noch besser, sich aus der feierlichen Betheurungsweise im eigenen Munde Jehovah's erklären lassen. [1])

b. Dazu kommt, daß anderswo Jehovah, der wahre Gott,

1) Man vergleiche damit die Geschichte der Offenbarungen an Gideon und Manoah, Richt. K. 6 u. 13.

bestimmt mit dem Ausdruck מַלְאָךְ bezeichnet wird, wo an eine Vermittelung durch einen seiner Diener nicht zu denken ist. Hiehin gehört vorzüglich die Stelle Gen. 48, 15. 16, wo Jakob, des Josef Söhnen göttlichen Segen wünschend, neben mehrfachen Bezeichnungen des von ihm angebeteten Gottes ihn nennt: הַמַּלְאָךְ הַגֹּאֵל מִכָּל רָע und dies mit der Beziehung auf das Prädikat וַיְבָרֶךְ, welches das Einsein des מַלְאָךְ und des segnenden Gottes in sich schließt.

c. Nimmt man dazu die Stellen, in denen ein gewisser Unterschied zwischen Jehovah und Maleach Jehovah anerkannt wird, aber gerade so, daß das Wesen der Gottheit als in diesem sichtbar und wirkend angegeben wird: so wird man auf den Grund jener zwiefachen Benennung geführt. Hiehin gehört zuerst Ex. 23, 20, wo Jehovah Israel bezeugt, der Maleach werde es behüten, sie möchten ihm aber gehorchen, ihn nicht erbittern, denn sonst werde er sie strafen, denn Jehovah's Name sei in ihm (vgl. Ex. 31, 34). Eben dieses das Volk leitende Wesen nennt Jehovah Ex. 33, 14 sein Angesicht, wobei die Leitung doch Jehovah's selbst sei (פָּנַי יֵלֵכוּ וְהַנִּחֹתִי לָךְ). In Übereinstimmung damit heißt es Jes. 63, 9, daß der Engel des Angesichts Jehovah's dem Volke (es ist von der alten Zeit überhaupt die Rede) durchgeholfen habe (מַלְאַךְ פָּנָיו הוֹשִׁיעָם). Auch ohne hier tiefer einzugehen in die Bedeutung der Worte „Namen" und „Angesicht", welche nur die eigenthümliche Persönlichkeit Gottes bezeichnen können, läßt sich hieraus der Schluß ziehen, daß מַלְאַךְ יְהוָה nicht ein Engel Jehovah's, sondern der Engel Jehovah's, oder die Erscheinung, die Offenbarung Jehovah's zu übersetzen sei, und der Begriff ist: Jehovah in seiner Sichtbarkeit. [1])

1) Eine Bestätigung dieser Erklärung liegt auch darin, daß im ganzen A. T. sonst nie מַלְאֲכֵי יְהוָה vorkommen, sondern מַלְאֲכֵי אֱלֹהִים, wo das אֱלֹהִים mehr objektivisch als streng genitivisch genommen werden muß, wie denn ihnen niemals das den Jehovah-Offenbarende, sondern nur das ihm vermittelst der Naturkräfte Dienende zugeschrieben wird. Vgl. meine Abh. de

Wir folgern hieraus: die Offenbarungen an die Patriarchen verbanden sich mit dem Schauen einer menschenähnlichen Erscheinung, das sich den göttlich aufgeschlossenen Sinnen der sich ihrer selbst vollständig bewußten Männer also darstellte, daß die zugleich gehörten Worte ihnen als der Sinn und die Kundmachung Jehovah's, des wahren Gottes, gewiß wurden. Es bleibt hier die Frage übrig: Wie wußten sie, daß in dieser bestimmten Gestalt und Rede sich der wahre Gott offenbare, und nicht etwa ein Geist oder ein täuschendes Gebilde? Diese Gewißheit nun lag in dem Ganzen des Zusammenstimmens des Inhalts oder Worts mit der Erfahrung, die die Patriarchen machten, der That; wie dieses Zusammenstimmen in den Zielpunkten auch uns noch klar wird, ohne daß die Unmittelbarkeit des Eindrucks, den jene erfuhren, auf uns übergehen könnte.

2. Da mit der Erscheinung das Hören verbunden war, das Vernehmen bestimmter Menschen verständlicher Rede, so ist der Inhalt der patriarchalischen Offenbarung viel klarer als die Form. Es ist folgender: Dem Abraham, dem schon eine lange Reihe von Jahren in edlem Freibleiben von abgöttischem Dienste bewährten Anbeter des Einen Gottes verheißt Jehovah große Nachkommenschaft, und in ihr den Segen aller Geschlechter der Erde; unter dem Befehle, das väterliche Land zu verlassen, um sich eines zeigen zu lassen, in welchem dem einfachen und wahren Glauben freiere Bahn werde bereitet sein. Schon dies liegt in der ersten Berufung des obwohl nach unserem Verhältnisse greisen, doch ganz mannhaft zu denkenden Mesopotamiers (Gen. 12, 1—3). Schon hier ist sowohl die Rücksicht auf eine religiöse Gesinnung Abraham's eben so deutlich als ein durch Leibliches sowohl kundgemachter als umhüllter geistlicher Segen. Man müßte eine sehr unbegründete Vorstellung von der sinnlichen Lebensansicht Abraham's festhalten, wenn man ihn nicht die Hoffnung eines zugleich geistlichen Heils aus den bedeutenden Worten von „dem großen Volke, dem Segen aller Geschlechter" fassen ließe.

usu nominum Dei אלהים et יהוה in libro Geneseos, in commentationes, quae ad theologiam historicam pertinent, tres. Bonnae 1821.

Als der Berufene dem göttlichen Befehle gehorsam in Kanaan angelangt, bestimmen sich die allgemeineren Verheißungen durch zwei besondere, die des leiblichen Sohns und die des Besitzes eben dieses neubetretenen Landes (K. 15, 4. 18.); und dies stimmt mit der göttlichen Handlungsweise, nach allgemeinerer Anregung das Besondere als ein Unterpfand für das noch weit hinaus Liegende hervorzuheben, ohne jenes als das Wahre und Höchste zu bezeichnen. Die schon früher vorhandene Gesinnung des Abraham, die ächte Anbetung, bewährt sich dadurch, daß er dem Jehovah glaubt (K. 15, 6); und da dieses Innerliche, nach der Andeutung des Geschichtschreibers von Jehovah als einzige ächt-religiöse Würdigkeit Anerkannte, sich nachher durch Gehorsam im Festhalten der Glaubenszuversicht bewährt (K. 22, 16—18)[1]): so wiederholen sich die göttlichen Gnadenverheißungen und befestigen immer mehr die Zuversicht Abraham's und mit ihr sein Bestreben, seinem Sohne die göttliche Offenbarung zu überliefern. Diese wirkt auf den stilleren, wie es scheint mehr sinnenden, Karakter Isaak's, und geht, unter erneuerten Erscheinungen, auf Jakob über, erhält sich hier, nach einem jugendlichen Fehltritte, unter wohlgetragenen Leiden, in einem mannichfach geprüften und gestärkten, eben so innigen als kräftigen Gemüthe, und zieht sich, nicht ohne besondere Mitwirkung eines ausgezeichneten und höchstbegabten Sohnes, in die ägyptische Ansiedelung hinein, von wo aus sie in Moses sich in erneuertem Lichte wieder zeigt.

3. Fragen wir nun, welches die die patriarchalische Offen-

1) In der Verbindung der beiden angegebenen Stellen scheint mir der Schlüssel zum Karakter Abraham's, so wie die vollständige Vereinigung von Paulus und Jakobus zu liegen. K. 15, 6 ist eine Vorausnahme des Geschichtschreibers nach der klaren Ansicht, die er von dem Sinne Abraham's hatte. Die Opferung Isaak's ist die entscheidende Bewährung des Glaubenssinnes, der das scheinbar Zerstörende thut, ohne die Glaubenshoffnung auf die Nachkommenschaft aufzugeben. Hiemit stimmt Hebr. 11, 11—19, und hieraus geht hervor, wie die That Abraham's, nicht aus dem Glauben erklärt, ihr eigenstes Moment verliert.

barung begleitenden Wunder, die göttlichen Thaten, seien, wie solche als dem Begriffe der Offenbarung wesentlich dargestellt wurden [1]): so fehlen sie keineswegs, obwohl sie nicht vorzüglich hervortreten. Und dieses Letztere hat seinen Grund in dem persönlich-familienmäßigen Gebiete, in welches diese Offenbarung eintritt, und für welches, der Stimmung der Gemüther nach, nicht sowohl das Sinnfällige, Erstaunen Erregende, als das vorsehungsvoll Zusammenleitende, das Wünsche Erfüllende, persönlich Ergreifende und Überzeugende gehörte. Gerade dieses relative Zurücktreten der Wunder in der Patriarchengeschichte ist ein unvergleichlicher Beweis für das historisch Wahre und Göttliche dieser Offenbarung. Welche Gelegenheiten hätte eine mythisch-dichtende Erzählung hier versäumt! Doch dieses Zurücktreten ist nur ein relatives, denn theils die mannichfaltig wiederkehrende, zu persönlichen Anschauungen erhebende Form der Offenbarungen, theils das Zeichen bei der feierlichen Bundesschließung, sind Wunder, dieser Stufe und Haushaltung gemäß, und berühren sich, wie es auch dem Begriffe der Wunder gemäß ist, mit dem vorsehungsvoll Geschichtlichen überhaupt.

4. Die Wirkung, welche diese Offenbarungen ausübten, der Übergang derselben in das subjektiv-religiöse Leben dessen, welcher als der Träger und Vater dieses ganzen neuen Glaubenslebens anzusehen ist, tritt mit dem objektiven Inhalte in eine höchst günstige Wechselbeleuchtung. Es zeigt sich, daß seine das Böse kindlich scheuende Anbetung, schon sein Eigenthum in Chaldäa, eine männlich glaubende wurde, glaubend nämlich an die Wahrhaftigkeit des verheißenden Gottes. Dies war aber eine Fortschreitung des religiösen Bewußtseins, groß genug, um zu diesem Zwecke ein Volk zu pflanzen und es fast zweitausend Jahre als solches zu erhalten. Welches Bewußtsein der Lebendigkeit und Macht Gottes auch die Gläubigen vor Abraham gehabt: die Wahrhaftigkeit Gottes war ihnen nicht in den Beziehungen eines häuslichen Volkslebens erschienen, denn es gab weder ein Haus noch ein Volk, auf dem besondere Verheißun-

1) Vgl. S. 135 u. f.

gen hafteten. In demselben Maaße als deren Bewährung nur den fernsten Weltzeiten vorbehalten schien, konnte sich auch das Festhalten der immer mehr durch Natureigenthümlichkeiten sich sondernden Völker an dem geoffenbarten Gott verlieren. Das Bewußtsein von diesem konnte nur erhalten werden durch eine solche Darstellung des wahren, Wahrheit bezeugenden, Wort haltenden Wesens Gottes, wo unter den sichtbarsten häuslichen Auszeichnungen sich auch die Verheißung endloser volksthümlicher Segnungen bewährte. Dies ist Abraham's Geschichte und Glaube: nämlich eine solche Verwebung persönlich-häuslicher Erfahrungen und geistlich-nazionaler Hoffnungen, daß Eines das Andere beleuchtet und bestärkt. Isaak ist der Sohn, der seinem persönlichen Wunsche geschenkt wird; aber Isaak ist auch der Vater eines großen Volks. Kanaan ist das Land, in dem es ihm wohl geht, und das unter bessergesinnten Königen und Städten ihn die Heimath vergessen läßt; aber Kanaan ist auch das Land, das als Sammelplatz, als Mittelpunkt eines ewigen Völkersegens ihm vor Augen gestellt ist. Und wie dürfte er an dem geistlich Volksthümlichen zweifeln, da derselbe es ihm verheißen, der ihm das persönlich Häusliche wirklich gewährt. Dem Hundertjährigen wird ein Sohn geschenkt, und wird ihm gnädig und wunderbar erhalten; Engel besuchen ihn; er predigt und betet, doch auch ein Kriegeszug gelingt ihm, da Treue und Verwandschaft es verlangen. Reichthum und Ehre der besten Art umgiebt ihn: der edelste und verehrteste Mann des Landes und der Zeit bezeugt ihm Achtung und erkennt die Hand Gottes über ihm an; Fürsten des Landes suchen eine Freude darin, uneigennützig gegen ihn zu sein. Er vermag seinem Sohne eine im Glauben auferzogene Braut zuzuführen, und ehe noch der Zwiespalt unter seinen Enkeln beginnt, stirbt er in einem guten Alter. Wunderbarer Mann, im rein-moralischen Sinne wunderbarer Mann, dem, ohne jugendliche Aufregung, inmitten einer ruhigen Weltzeit, durch die einfachsten Mittel soviel gelingt und widerfährt, soviel Glauben und Hoffnung im Herzen fest wird. Denn dies Letzte bleibt immer der Mittelpunkt aller Wir-

kungen der Offenbarung, die von Abraham aus ſich über ſeine Nachkommen verbreiten. Die Wahrhaftigkeit Gottes, ſo bezeugt und bewährt in Thaten und Worten, verſtärkt das Bewußtſein von dem wahrhaftigen Sein Gottes, das perſönliche, ſelbſterfahrne Handeln der Gottheit belebt und reinigt den Begriff von ihrer Natur und ihrem Weſen. Unabhängig davon, ob Abraham bis dahin oder noch nachher die endlich beſchränkten Weſen, die auf das Irdiſche und Menſchliche Einfluß haben, Götter nannte oder nicht: in ſeiner Erfahrung liegt das Wiſſen, daß nur Jehovah der wahrhaftige Gott ſei, der Gott in einem einzigen und eigentlichen Sinne, und alle andere Weſen ſeine Geſchöpfe und Diener. Ihn kennt er als den Wahren und Treuen, der Wahrheit und Treue ſieht und liebt, vergilt und ſegnet, und indem mit dieſem Glauben die perſönlichen und die allgemeinen Lebensverhältniſſe beleuchtet werden: welch eine ehrerbietige, dankbare, an der Verheißung feſthaltende Zuverſicht verbreitet ſich von dieſem Inneren aus über alle Anſicht und Behandlung des Äußeren. Eine Glaubenszuverſicht zu einem treuen Gott, die ſich auf perſönliche Erfahrungen der Väter gründet, die ſein gegebenes Wort hoffend umfaßt, und im harrenden Verlangen nach dem verheißenen geiſtlich-lebendigen Segen das Herz weihet, das iſt, Abraham nach, das Weſen aller ächt-israelitiſchen Religioſität, und das iſt das auch hiſtoriſch-nachweisbare Eigenthum aller derer, die von den Patriarchen an bis auf die Erſcheinung Jeſu Chriſti den Sinn der Verheißung verſtanden, und „auf den Troſt Israel's warteten."

Moſes und das Geſetz.

1. Das Geſetz Moſes war eine göttliche Ausbildung des Bundes mit Abraham zu einem theokratiſchen Volksleben, zur Erzeugung des Bewußtſeins der göttlichen Heiligkeit.

Die große Bedeutung, die wir dem Bunde mit Abraham einräumen mußten, läßt ſchon vermuthen, daß die moſaiſche Geſetzgebung apologetiſch nicht dieſelbe Wichtigkeit habe, während ſie welthiſtoriſch betrachtet freilich einen viel größeren Reichthum

an merkwürdigen Erscheinungen darbietet. Sie entstand auf dem Grunde der Bundesverheißung und ist die Anwendung derselben auf die Natur- und Geschichtsverhältnisse eines angewachsenen Volks. Sie ist also keine eigene Hauptform der Offenbarung, sondern eine Wiederaufnahme und Wirkung der in der ersten enthaltenen Verheißung, und verhält sich zu dieser, ungeachtet der gänzlichen äußeren Verschiedenheit, wie sich der noachische Bund zu der Uroffenbarung an Adam verhält, nämlich als Fortwirkung des Prinzips.

Dies zeigt sich zuerst in ihrer Form. Jehovah offenbart sich dem Moses unter dem Naturſymbole des Lichts und läßt ihn Worte hören (Ex. 3). Dieser Mittheilungsweise wird später die höchste Vertraulichkeit und Klarheit beigelegt (Ex. 33, 11). Dies scheint zwar V. 20 bis 23 wieder aufgehoben zu werden, wo Jehovah bezeugt, sein Angesicht könne auch Moses nicht sehen, sondern nur seine Rückseite. Allein diese Stelle, welche nur beschränkende Antwort auf den Wunsch Moses die Herrlichkeit Jehovah's zu sehen ist, darf nicht so gedeutet werden, als wenn alle angesichtliche Sichtbarkeit Jehovah's geleugnet würde, sie würde sonst nicht nur den Erscheinungen Abraham's, sondern auch V. 11 und Num. 12, 6—8, wie Deut. 34, 10 [1]) widersprechen. Aber sie nöthigt auch nicht zu der Annahme verschiedener Ansichten und Schriftsteller, denn das Angesicht der vollen Herrlichkeit sehen ist wohl etwas Anderes und Höheres, als einer vertraulichen Erscheinung eines angenommenen menschenähnlichen Angesichts gewürdigt sein [2]). Fragen wir, wie sich diese mosaischen Erscheinungen zu denen Abraham's verhalten: so glauben wir weder eine höhere noch geringere Stufe annehmen zu dürfen, denn bei beiden ist Sehen und Hören auf eine klare, bewußte Weise vereinigt und hinterläßt einen Eindruck von gött-

1) „Mündlich rede ich mit ihm, und er siehet Jehovah in seiner Gestalt."

2) Es ist wohl noch nicht recht hervorgehoben, daß fast alle im A. T. vorkommende Behauptungen, man könne Gott schlechthin nicht sehen, als Volksmeinung erscheinen, die die Erfahrung widerlegt, Gen. 16, 13. 32, 30. Richt. 6, 22. 23. 13, 22. 23.

licher Herablassung und Gnade. Vielleicht darf geschlossen werden, daß das Wiederkehrende, selbst bis zur einzelnen Belehrung Herablassende der mosaischen Erscheinungen auch eine gewisse Beschränkung und Milderung jenes Glanzes und Eindrucks forderte, den wir uns durch Aufschließung innerer Sinne auch die äußeren berührend denken müssen. Dies Alles würde freilich hinwegfallen, wenn die Ansicht, welche ein neuerer Schriftsteller repräsentirt [1]), die wahre wäre, daß nämlich die Offenbarung an und durch Moses nichts Anderes sei, als das ideale Bewußtsein von dem Nazionalgotte, welches Moses dem in Naturdienst versunkenen Israel gegenüber mit profetischer Geisteskraft hervorgehoben habe. Hienach bedurfte es auch bei Moses keiner Erscheinungen an die aufgeschlossenen Sinne, sondern der Nazionalgeist selbst, nach seiner idealen Seite, war die Offenbarung. Diese ist nichts Anderes als höhere Erregung, die die Reflexion ausschließt, Idealität als Resultat der Gesammtentwickelung. Aber abgesehen davon, daß dieser Verfasser sich ganz auf die Resultate der de Wettischen Kritik stützt, (welche wir in der einleitenden Betrachtung über die Quellen der israelitischen Geschichte als unhaltbar glauben dargestellt zu haben) verstößt er auch, auf eine ähnliche Weise wie Bauer [2]), gegen den wahren Begriff der Offenbarung. Gehört zu dieser wesentlich das Wort, welches in seinem objektiven Gedankenzusammenhange als der bestimmte Sinn Gottes klar wird [3]): so ist die Offenbarung gewiß unendlich weniger der subjektiv-poetischen Erregung des von unbestimmtem Drange erfüllten μάντις ähnlich, als der in tiefer Stille und kindlicher Belehrbarkeit aufgenommenen wörtlichen Rede eines Vaters, mit bestimmter Unterscheidung seiner, des Redenden, von mir, dem Hörenden; wie denn hier schon die Hinweisung auf Christus (der die Offenbarung selbst ist) und seine Jünger erlaubt ist. Die Entwickelung des idealen Bewußtseins

1) Vatke, die Religion des Alten Testaments. Berlin 1835. 1. Th. S. 177 u. f. Vorzüglich 227. 231. 242. 249. 251.

2) S. 126.

3) S. 131.

geht allerdings von unten nach oben; aber die Offenbarung spricht von oben nach unten, und hat stets alle Gottesfülle in sich, obwohl nach der einen Seite verborgen und nur nach der anderen mit der Volksentwickelung zusammentreffend.

2. Der Inhalt des Gesetzes gründet sich ganz auf den Verheißungsbund mit Abraham, und wendet die ursprünglichen Elemente desselben auf die Weltlage dieses besondern und erwählten Volkes an. War die Wahrhaftigkeit Gottes die Offenbarung in jenem Bunde: so ist es hier die Heiligkeit, doch so, wie sie nur ein Klarwerden von jener im Verhältniß zum Volke ist. Darum hebt auch die Offenbarung an mit der Bezeugung des Sinnes des Namens Jehovah, der ein ewiges und treues Sich-selbstgleichsein bezeichnet. Indem nun das Volk, dazu reif geworden ein selbstständiges Dasein zu führen, umgeben von dem Idolendienst aller übrigen Weltvölker, Absonderung in einem eigenen Lande und ein mächtiges Gegengewicht bedurfte gegen die von seinem eigenen sinnlichen Triebe aus lockenden Täuschungen der Abgötterei, ward das Gesetz gegeben, die Torah, d. h. die zur mündlichen und schriftlichen Belehrung bestimmte Summe von Worten und Geboten, Fortsetzungen und Rechten, welche Israel als ein eigenthümlich Jehovah geweihtes Volk auszeichnen und leiten sollten unter allen Völkern des Alterthums. Zügelung des fleischlichen Sinnes durch eine theils strenge und strafende, theils symbolisch lehrende und bildende gottesdienstlich-bürgerliche Ordnung — diese wollte das Gesetz, und der Sinn Gottes, der sich darin kund thut, war die Bewahrung des Volks vor dem sündigen Verderben der Weltvölker, und dies Bewahren vor Sünde durch strenge reine Erscheinung zeigt die Heiligkeit Gottes. Daher Jehovah der Heilige in Israel heißt. Daher seine Heiligkeit so oft anerkannt wird innig verbunden mit seiner Güte und Milde, weil sie im Glauben an die Verheißung nie vorzugsweise gefürchtet, sondern anbetend erkannt wird als die ordnende, zügelnde, sündehindernde Wahrhaftigkeit und Erbarmung [1]). Solch ein Gesetz eignete sich ganz, alle menschi-

1) Vgl. Ps. 103 und Ps. 105. Soweit stimmen wir mit Menken: Ver-

lich-erworbenen Kenntnisse des großen Knechts Jehovah's zu benutzen und zu verflechten in die Anordnungen und Behandlungen des Einzelnen, allein es war weder im Ganzen noch im Einzelnen anders vorhanden, als durch den geistlich-offenbarenden Umgang Moses mit dem erscheinenden Jehovah. Es wurde auf eine seinen innersten Sinn bezeugende, anschaulich göttliche Weise eröffnet mit jenen „zehn Worten," die Alles, was ein göttlich berufenes Volk ebensowohl als ein einzelner Mensch in Bezug auf Gott und seinen Nächsten soll und nicht soll, in unzerstörbarer Bestimmtheit und Reinheit aussprechen. Es erweiterte sich zu einer Fülle rechtlicher Festsetzungen, die, alle ursprünglich auf religiös-sittlichem Grunde beruhend, überall Hülfsmittel werden konnten für die Schärfung des Sinnes für Recht und Gemeinschaft. Es verwebte sich endlich mit einer Priester- und Opferanstalt, die mit weiser Mäßigung solcher sinnlichen Mittel sich bediente, wie sie einem sinnlich-bedürftigen Volke des Alterthums theils zur Bewahrung vor Sünde, theils zur stillen Belehrung und Bildung gereichen mußten durch symbolische Beziehung auf die geistliche und göttliche Absicht des Gesetzes. So wollte und konnte das Gesetz zu keiner Zeit den Hinblick des Glaubens auf den Bund der Verheißung schwächen oder überflüssig machen, sondern es sollte und wollte Zwischenanstalt sein, bis die Erfüllung käme. So konnte es dem knechtischen Buchstabendienste, zu dem man es mißbrauchte, nicht entgehen, aber es beförderte diesen so wenig, daß es lieber Jahrhunderte lang eine unvollkommene, durch mehr oder minder entschuldigende Verhältnisse unterbrochene Befolgung zuließ, und erst spät, nachdem die Stimme seiner lebendigen Interpreten verstummt war, zur Buchstäbelei mißbraucht ward. Ja es wieß in seinen lebendigsten Elementen auf einen Dolmetscher des göttlichen Willens hin, der es erfüllen werde (Deut. K. 18.), und begnügte sich, wegen Abweichung von dem treuen Sinne des Gehorsams von Seiten des Volks im Ganzen, vorzugsweise göttliche Stra-

such einer Anleitung zum eignen Unterricht in den Wahrheiten der heiligen Schrift. 2te Auflage. Bremen 1825. S. 32 u. f.

sen zu drohen, welche, da sie nicht in der Gewalt der Menschen lagen, im Unglücke noch die Heiligkeit des gesetzgebenden Jehovah predigten.

So konnte das Gesetz die harrende Glaubensgesinnung, die aus dem Bunde floß, weder aufheben noch erhöhen, doch wohl verweben mit einer Scheu des Unrechts, mit einer Anerkennung der Missethat, welche bei klaren und tiefen Gemüthern die Sehnsucht steigerte, bei den schwächeren und roheren ein sittliches Ehrgefühl begünstigte, und nur von den innerlich unaufrichtigen gemißbraucht wurde zu phärisäischer Scheingerechtigkeit.

Dies Alles würde freilich ganz anders erscheinen, wenn der vorher schon angeführte Schriftsteller[1]) Recht hätte, welcher behauptet, aus kritischen Gründen beweisen zu können, daß die Gesetzgebung des Pentateuchs, soweit sie Kultus, Priesterthum und Rechtsverhältnisse betrifft, durchaus nicht von Moses herrühren könne; daß diesem, außer der abstrakten Idealität im Bewußtsein des Nazionalgottes, höchstens der Dekalog, ja auch dieser nur mit Abzug der Gebote vom Bilderdienste und des von der bösen Lust, angehören könne; daß alles Andere nur eine weitere Ausbildung durch das später aufgekommene Priesterthum sei, welche erst im Exil zum objektiv-gesetzlichen Abschlusse gekommen und dichtungsmäßig in die mosaische Zeit zurückverlegt worden sei. Die Gründe, welche der Verfasser dafür anführt, sind vorzüglich folgende: 1. Der Staatsbildung, welche im Pentateuche vorausgesetzt werde, fehle sowohl die gesetzgebende als die richterliche und die vollziehende Gewalt, denn die erste könne nicht an einen Moment der Offenbarung, die zweite und dritte nicht an die Personen des Moses und Josua gebunden gedacht werden. Es sei also eigentlich gar keine Staatsgründung, die hätte dauern können, hier gegeben. 2. Das Deutliche, objektiv Wörtliche sei immer das Spätere, eine lange Entwickelung der Reflexion Vorausgesetzende, was nicht so auf einmal in ein Volk eintreten könne. 3. Da Moses doch nur als ein Proset im Sin-

1) Vatke am angef. Orte.

ne der unmittelbaren Erhebung [1]) zu betrachten und in Bezug auf Beruf und Gesetzesoffenbarung von den späteren Profeten nicht unterschieden werden dürfe, und da diese, wie ausdrücklich Jeremia (K. 7, 21. 22.) und Micha (K. 6, 6—8.) die Opfer als nicht von Jehovah geboten bezeichnen: so werde es um so mehr klar, daß auch Moses sie nicht könne im Namen Jehovah's geboten haben; daß sie vielmehr blos priesterlich-menschliches, sich allmälig ausbildendes Institut seien, gegen welches die Profeten zu eifern für ihren Beruf gehalten.

Abgesehen davon, daß diese Beweisführung sich auf die unbewiesene Richtigkeit der de Wettischen Kritik der israelitischen Geschichte gründet, setzen wir den Gründen des Verfassers Folgendes entgegen: 1. Staatsbildner und Gesetzgeber im gewöhnlichen Sinne (der Verfasser bedient sich selbst S. 227 dieses Ausdrucks) wollte und sollte Moses auch gar nicht sein. Einerseits ließ er die Stamm- und Ältestenverfassung bestehen, von deren Dasein in Ägypten schon bestimmte Spuren vorhanden sind [2]), und hierin war schon viel von den drei Gewalten gegeben, andererseits wollte und sollte er eine Theokratie, nicht im mythischen, sondern im realen Sinne, verkündigen und stiften, und dem angemessen war es, die Zukunft in einem vertrauenderen und sorgloseren Sinne, als den Gesetzgebern anderer Völker möglich war, dem göttlichen Walten und Herbeiführen zu überlassen, ohne daß damit ein gänzlicher Mangel an Voraussicht hätte müssen verbunden sein. 2. Das Eigenthümliche der mosaischen Gesetzgebung ist nicht eine abstrakte Koordinazion des sittlich Religiösen und des rechtlich Gottesdienstlichen, sondern eine tiefe, schlechthin einzige Verwebung des Einen mit dem Anderen, so daß die Auffassung des Ersten wesentlich die Anwendung im rechtlichen Leben nach sich ziehen mußte, jede Festsetzung über das äußere Leben des Volks aber eine innere Zurückbeziehung nicht auf Sittliches überhaupt, sondern auf das Rein-

1) Vatke S. 232.

2) Vgl. Exod. 4, 29. 16, 22. Hengstenberg, Authentie des Pentateuchs, 2ter Band. S. 340 u. f.

ste und Klarste im Verhältnisse des Menschen zu Gott überhaupt hat; wie eines der merkwürdigsten Beispiele davon die Beziehung der äußeren Reinigkeitsgesetze für die Lagerverhältnisse auf Keuschheit, ja auf die Heiligkeit des gegenwärtigen Gottes selbst, ist[1]). Ist nun dieses wesentliche Einssein des Religiösen und des Politischen, des Sittlichen und des Rechtlichen in der Gesetzgebung nicht nur etwas Einziges, sondern etwas höchst Reines und Großes: so ist es unmöglich, es der priesterlichen Thätigkeit zuzuschreiben, insofern diese der profetischen entgegengesetzt wird. Woher sollten denn diejenigen Priester gekommen sein, denen es um ein solches Einssein des religiös Sittlichen und des Rechtlichen zu thun war? Solche sind um so weniger zu begreifen, da dieselben zugleich in einer, mindestens, kindisch-mythischen Weise gedichtet haben sollten, Moses habe diese Gesetze als göttliche Offenbarung empfangen. Die mosaischen Gesetze geben nur die Hauptmomente einer festen, rechtlichen und gottesdienstlichen Ordnung, und lassen noch Vieles, besonders in der ersten Hinsicht, unbestimmt. War es überhaupt für die Gründung der Theokratie wesentlich, daß diese Fundamente da waren: so mußten sie in wörtlicher Bestimmtheit, in objektiver Strenge, dasein, denn Gesetze ohne diesen Karakter sind gar keine. 3. Das Bestreben Vatke's, den Unterschied zwischen Moses und den Profeten zu verwischen, so daß jener nur so Gesetzgeber habe sein können, wie jene es auch waren, widerspricht der Geschichte. Denn gleichermaaßen wie die Konstituirung des Volks Israel zum Volke und Staate Gottes sich zurückbezog auf die Verheißung an die Patriarchen und mit dieser in Wechselbeleuchtung steht: mußte es auch am Anfange dieses Volkslebens nicht einen strafenden, lehrenden und weissagenden Profeten überhaupt, sondern einen Gesetzgeber geben. Von dem Augenblicke der Aussonderung dieses Volks als Gottes Volks bedurfte es des

1) Vgl. 3 Mos. K. 18—20., besonders 19, 30. 20, 3. 20, 26. Vgl. Ranke, Untersuchungen über den Pentateuch. Bd. I. S. 107.: eine merkwürdige Analogie mit der neutestamentlichen Ableitung des Gebots der Keuschheit aus dem Wohnen des heiligen Geistes im Herzen, 1 Kor. 6, 19.

Gesetzes als der Zwischenanstalt zwischen Verheißung und Erfüllung; und wäre dieses Gesetz nicht als ein aus Offenbarung geflossenes Ganzes in die Geschichte eingetreten: so hätte es seine Bestimmung, Erkenntniß der Sünde zu wirken, und, als Nichterfüllung der Verheißung, die Sehnsucht der Besseren nach der Verheißung zu steigern, gar nicht erfüllen können. Und doch geht diese Sündenerkenntniß, diese Sehnsucht durch die Geschichte Israel's schon von der frühsten Zeit an. Genau damit hängt zusammen, daß die Propheten erst aufstehen konnten, nachdem der Gesetzgeber schon dagewesen war, daß sie sich, der Abgötterei, der Unsittlichkeit, der Unrechtlichkeit aller Art gegenüber, auf ein Gesetz, das als göttlich schon anerkannt war, mußten berufen können, während sich nicht denken läßt, daß sie, meistentheils durch sinnfällige Wunder weniger unterstützt, nach einander und an verschiedenen Orten auftretend, in Bezug auf Volksschicksale strafend und weissagend, das gesetzliche Bewußtsein im Volke erst hätten erzeugen können. Ist es also von vorn herein wahrscheinlich, daß die Propheten gegen den gesetzlichen Kultus als solchen sollten geeifert haben? Und was finden wir in der vom Verfasser angeführten Hauptstelle bei Jeremia[1])? Eine Erinnerung daran, daß das erste Wort Gottes an Israel beim Auszuge nicht ein Opfergebot, sondern eine Mahnung zum Gehorsam und zum Wandel vor Gott überhaupt war, gerade wie wir es 2 Mos. 19, 5. 6. wirklich als das erste Wort an das gerettete Israel lesen. Dies war ächt prophetisch, so den allgemeinen Grund und das Innere als die Hauptsache hervorzuheben, aber es schloß gar nicht in sich, daß die Propheten die Opfer an sich nicht für göttlich-mosaische Institution gehalten hätten, als wofür es vielmehr bestimmte Zeugnisse giebt[2]). Wie wenig aber Micha 6, 6—8 für die Ansicht Vat-

1) K. 7, 21. 22.

2) Joel 1, 9. 2, 14, wo es als ein Übel angesehen wird, daß die gewöhnlichen Opfer nicht gebracht werden. Amos 5, 28, wo Jehovah beklagt, daß Israel ihm nicht Opfer gebracht habe. Jes. 43, 23. Auch die Stellen Jes. 1, 13—17. Hos. 6, 6, welche die Opfer zu verwerfen scheinen, geben

ke's beweiset, da hier nur das irrige Ruhesuchen in Gesetzeswerken gerügt wird, bedarf keines weiteren Beweises.

3. Jemehr wir die Bedeutung der Gesetzesoffenbarung für die Gründung der wahren Religion in der Menschheit erkennen: desto klarer wird es auch, daß gerade hier das Offenbarungswort von der That oder dem Wunder begleitet sein mußte. Denn da das Wort eine ergreifende Wirkung auf zwei Völker und in ihnen auf den damaligen Mittelpunkt der Menschheit haben sollte: so mußte es von sinnfälligen Thatsachen begleitet sein, die mit seinem Inhalte in Wechselbeleuchtung standen. Und da das Verhältniß eines abgöttischen und unterdrückenden Volks zu einem, welchem die Erkenntniß der Heiligkeit Gottes als bleibende Eigenthümlichkeit aufgedruckt werden sollte, furchtbare und strafende Ereignisse nöthig machte: so mußten die göttlichen Wunderthaten hier eine Fülle natürlicher Mittel und Kräfte in sich aufnehmen, deren absolute Abhängigkeit von dem Willen und Worte des Gottes Israel's eben das herrlich Offenbarende in diesen Thatsachen war.

Von diesem Standpunkte die Sache angesehen, müssen wir sagen, daß gerade der Umstand, daß die mosaischen Wunder soviel Naturgesetzliches enthalten, das gleichsam in ihnen aufgewandt ist, weit entfernt, das, was Mehre daraus haben schließen wollen, zu beweisen, nämlich das Nichtvorhandensein der Wunder, die Göttlichkeit und geschichtliche Wahrheit dieser Wunder in ein helles Licht setzt. Denn eben dadurch zeigt sich die Natur des Wunders überhaupt, nämlich die Beziehung des innerhalb der sichtbaren Natur Vorgehenden zu dem unsichtbaren Worte, dem Worte der Offenbarung, in einer den hier vorhandenen Geschichtsverhältnissen höchst angemessenen Anschaulichkeit. Das Stoffliche und unmittelbar Sinnliche dieser Thatsachen ist natürlich, unterscheidet sich von gewöhnlichen Naturereignissen nur durch Steigerung, und kann deshalb von dem unerschlossenen, nicht religiösen Blicke für bloße Natur und blos durch

durch Form und Zusammenhang zu erkennen, daß das blos äußere, herzlose Darbringen werthlos sei vor Jehovah.

Naturgesetze Hervorgebrachtes gehalten werden. Es läßt sich sogar innerhalb der drei Reihen der neun ägyptischen Strafwunder (denn das zehnte, das Sterben der Erstgeburt, hat einen anderen Karakter) eine natürliche Fortschreitung und Entstehung des einen aus dem anderen erkennen, wie Wasser, Frösche und Mücken eben so in einem Erzeugungsverhältnisse stehen, als Fliegen, Seuchen und Blattern in der zweiten Reihe. Dieser Zusammenhang verbirgt sich bei der dritten Reihe, die in den oberen Luftregionen verfirt, Hagel, Heuschrecken und Finsterniß, der Natur der Sache nach mehr, ohne daß er schlechthin abzuweisen wäre[1]).

Allein das sinnliche Dasein für sich ist nicht das Ganze und Eigentliche des Wunders, sondern die Abhängigkeit desselben vom Offenbarungsworte und die Beziehung zu ihm. Dieses Wort ist das Geistige, ja Geistliche und Übernatürliche im Wunder, und das sichtbare Ereigniß nimmt an diesem Übernatürlichen gerade insofern Antheil, als es erkennbar vom Worte abhängt. Und in welcher Reinheit tritt dieses Verhältniß in den mosaischen Wundern hervor! Das Wort im Munde Moses, welches nur die Weiterwirkung des Wortes Gottes im Geiste Moses ist, oder, was hier dasselbe ist, die Ausrichtung des göttlichen Worts in den deutenden Handlungen, hat die That zur Folge, und nun zeigt sie sich als Gottes That, möchte sie dem sonst Gewöhnlichen mehr oder weniger ähnlich sein. Und dieses göttlich-wunderbare Zusammengehören des Worts und der That ist ganz erfüllt von derjenigen Bedeutung für Ägypter wie Israeliten, auf die es ankam in diesem Momente der Offenbarung. In dem Maaße als Israel schon glaubt, werfen ihm die Worte Gottes ein Licht auf die Werke, wodurch der Wille Gottes, Israel von Pharao zu befreien, thatsächlich angezeigt wird und seine Ausführung beginnt. In dem Maaße als die Ägypter nicht glauben, verbreiten die sinnfälligen Werke göttlicher Macht

1) Vgl. über die Naturbeziehungen der mosaischen Wunder den trefflichen Aufsatz der evang. Kirchenzeit. 1840, Nr. 41 u. f. Die Zeichen und Wunder in Ägypten.

ein Licht über die bisher unverstandenen Worte des göttlichen Gesandten, der ihnen die Freilassung Israel's befiehlt, und sie auf die Macht des Gottes Israel's über alle ihre Götter verweiset. Und diese Wechselbeleuchtung der Worte und Werke findet, ungeachtet des eben bemerkten Übergewichts, so gewiß auf beiderlei Weise in beiden Völkern Statt, als Gläubig und Ungläubig nie scharf nach Völkern geschieden ist. Und dies große, öffentliche und furchtbare Zusammentreffen des Wortes und der That, des Begreiflichen und des Unbegreiflichen, des Geistlichen und des Natürlichen, kann schon deshalb nicht Mythus oder Gedicht sein, weil in diesem nicht die natürliche Basis der Ereignisse, als woran sich der Unglaube Pharao's knüpfte, und wodurch er verhältnißmäßig entschuldigt wird, in solcher Reinheit und Bestimmtheit gegeben sein würde, da es in der Natur des Mythus liegt, die allgemeine Idee mit einer phantastischen, die Naturgesetze muthwillig überspringenden Einkleidung zu umgeben, während da, wo die relativ-größte Reinheit der Naturverhältnisse im Mythus herrscht, auch die Absicht des geschichtlichen Eindrucks gar nicht vorhanden ist, wie doch offenbar hier, sondern das reine Dichtwerk als Apolog oder Parabel hervortritt. Die in der Erzählung hervortretende Schonung Pharao's, die gerade auf der Möglichkeit beruht, eine Zeitlang die Ereignisse für zufälliges Zusammentreffen mit dem Worte Moses zu halten, würde schlecht stimmen mit dem Überliefern der dichtenden Volkssage, während sie in dem Munde des das göttliche Wirken erzählenden Geschichtschreibers sehr erklärlich ist. Ferner ließe sich der mächtige Eindruck von göttlicher Errettung, selbsteigner göttlicher Stiftung des Volks als eines Volks Gottes [1]), von einer alles Frühere und Spätere übertreffenden Machtthat des lebendigen Gottes, wie er sich durch das ganze geschichtliche Bewußtsein Israel's hindurchzieht, nicht erklären ohne ein Ganzes von Thatsachen, welches wir uns im Wesent-

1) Vgl. den Ausdruck עַם יְהוָה in Bezug auf die Ausführung aus Ägypten Ps. 100, 3. Deut. 32, 6.

lichen eben so, wie das überlieferte, denken müßten. Dies Alles kommt in unserem bestimmten Falle hinzu einerseits zu der inneren Zusammenstimmung dieser Worte und dieser Thaten unter dem Karakter der Offenbarung, andererseits zu dem oben[1]) Ausgeführten von der Unmöglichkeit, daß das Bewußtsein von dem wahrhaftigen Gotte poetische Gebilde ohne Wahrheitssinn als die richtige Art, seine Erkenntniß fortzupflanzen, ansehen konnte. Und so dürfen wir wohl sagen, es liege, die rein-religiöse Richtung des Blicks zugelassen, auch nicht der mindeste geschichtlich-vernünftige Grund vor, die mosaischen Wunder nicht für wirkliche Ereignisse zu halten, und es gebe kein zweites Beispiel, in welchem die naturalistische und razionalistische Exegese sich so verlassen von Offenheit für das Große und Göttliche der vorchristlichen Offenbarung und zugleich so wenig provocirt durch irgend bedeutende Schwierigkeiten, und so stark durch das Vorurtheil beherrscht gezeigt hätte, als die Verwerfung der Wunder beim Auszuge aus Ägypten.

Wenn aber zu der Verwerfung derselben kein vernünftiger Grund vorhanden ist: so auch kein Recht zu dem Indifferentismus in Ansehung derselben, welcher sich häufig mit der freilich nur weltlichen Klugheit, das historisch Faktische derselben nicht zu leugnen, verbindet. Denn es giebt in der That nichts in der Mitte zwischen Nichtglauben dieser Wunder und religiöser Verehrung derselben, da die Gleichgültigkeit gegen Thatsachen, welche göttlich verknüpft sind mit dem Menschheit-erziehenden Offenbarungsworte, des denkenden und religiösen Menschen unwürdig ist[2]). Dieses Dilemma erhält aber eine größere Wichtigkeit durch die Bemerkung, daß die Wunder bei der Befreiung und Konstituirung des Volks eigentlich alles Wunderbare in der alttestamentlichen Ökonomie repräsentiren. Denn nicht

1) S. 155.

2) Hienach beurtheilt sich von selbst der Werth des Hegelischen Ausspruchs: „Moses thut Wunder vor Pharao, die ägyptischen Zauberer machen es ihm nach; damit ist selbst gesagt (?), daß kein großer Werth darauf zu legen ist." Hegel, Philos. der Rel. 1. Ausg. Th. II. S. 161.

nur steht das, was in der Richter- und Prosetenzeit auf dem Wundergebiete vor sich geht, viel vereinzelter da, und tritt bedeutend hinter die Macht des Wortes, besonders bei den Prosten, zurück; sondern überall zeigt sich der Rückblick auf die Großthaten des Herrn in Ägypten als der eigentlich positive Hintergrund der späteren Anschauungen, der Glaubensanker beim Rückblick in die Urzeit Israel's [1]). Die Wunder der späteren Zeit verstehen sich auf der Grundlage eines so entstandenen und begründeten theokratischen Volkslebens von selbst; und es müßte keine Ausführung des göttlichen Rathschlusses mit Israel in seiner Beziehung zur allgemein-menschlichen Religion gegeben haben, wenn dasselbe Prinzip offenbarender Wunder nicht auch späterhin fortgewirkt hätte. Hieraus folgt also, daß das Wunderbare von der Religion des Alten Testaments gar nicht abzulösen sei, daß diese Religion gar nicht gedacht werden könne ohne wahre göttliche Wunder, ja daß das ganze Alte Testament ohne die geschichtliche Wahrheit der Wunder in demselben nicht richtig verstanden, sondern nur als ein allem Zusammenhange der Religion und der Weltgeschichte widerstrebendes Aggregat verschiedenartiger Fragmente betrachtet werden könnte. Weit entfernt also daß die herrschende Meinung gewisser zu Concessionen allzugeneigter Theologen gegründet wäre, daß man zwar die neutestamentlichen Wunder festhalten müsse, daß aber die alttestamentlichen dürften fahren gelassen werden: liegt die Sache vielmehr so, daß die alttestamentlichen Wunder, für sich betrachtet, leichter zu begreifen sind als die neutestamentlichen, wenn diese für sich betrachtet und aus dem großen Zusammenhange der testamentlichen Religion herausgerissen werden; leichter zu begreifen besonders in Bezug auf den ganzen präparatorischen und beschränkteren Karakter der alttestamentlichen Religion; und daß nur diejenigen die wahre Grundlage für das Ver-

1) Vgl Ps. 68, 8 u. f. Ps. 114. Hosea 12, 10. 14. Habakuk K. 3. die תְּפִלָּה, wo die Großthaten in der Wüste und bei der Einnahme des Landes gefeiert werden, die die früheren voraussetzen. Ps. 135, 8. 9. 136, 10. 16. Sirach 45, 1—6.

ständniß der neutestamentlichen Wunder legen, die die alttestamentlichen als wahre Offenbarungsthatsachen anerkennen. Auch hier gilt es, daß in Bezug auf einen festen historisch-religiösen Zusammenhang nichts Halbes Werth haben kann; und unsere bald folgende Untersuchung wird uns hinreichend lehren, daß unser Zeitalter nur entweder zur Verwerfung alles Historischen und Wunderbaren in der Religion, oder zur Anerkennung einer religiösen Einheit göttlicher Thatsachen im Alten und Neuen Testamente fortschreiten könne.

C. Die Offenbarung Gottes in der Erscheinung Jesu.

Wir haben in dem begrifflichen Theile unserer Untersuchung [1]) schon angedeutet, daß die Vollendung der Offenbarung nur sein könne in einer göttlich-menschlichen Person, in welcher das göttliche Wort und die göttliche That schlechthin Eins sind. Wir behaupten, diese Person sei Jesus. Der Beweis für diese Behauptung kann nicht geliefert werden, ohne daß die Erscheinung Jesu als eine geschichtlich beglaubigte, und, unter Voraussetzung der religiösen Empfänglichkeit, rein erkennbare bewiesen werde. Da nun die geschichtliche Kunde des Lebens Jesu sich zwar einerseits durch die Einheit der Nazionalität als gleichartig mit dem historischen Karakter der israelitischen Religionsgeschichte darstellt, und an der erwiesenen Glaubwürdigkeit dieser eine Stütze hat, andererseits aber, sowohl durch die Entfernung der Zeiten als auch durch die welthistorische, über das Israelitische hinausgehende Bestimmung ihres religiösen Inhalts, ein eignes Gebiet bildet: so ist es nöthig, vor der Darstellung dieses Inhalts den geschichtlichen Karakter der Erscheinung Jesu darzuthun, doch nur von apologetischem Standpunkte, d. h. ohne das hier nicht erforderliche Eintreten in das Gebiet der speziellen Kritik und Geschichte des Kanons.

1) Vgl. S. 144. 145.

Der geschichtliche Karakter der Erscheinung Jesu.

Sollte nach dem Willen Gottes eine Offenbarung in die Menschheit eintreten, welche mit der Offenbarung in Israel und durch diese mit der Uroffenbarung ein Ganzes bildete, und jene früheren für die ganze Menschheit zum geschichtlichen Abschlusse brächte (denn als Geisteswirkung mußte sie fortgehen), und sollte diese Offenbarung um die Zeit der Erscheinung Jesu eintreten: so mußte sie sich in einer zwiefachen Reihe von Wirkungen kund geben, einmal in ethisch-geschichtlichen der Hervorbringung eines gewissen Lebens unter den Völkern, und sodann in der Erzeugung einer religiösen Literatur. Das Letztere war in einem Zeitalter weitverbreiteter Kultur und herrschenden Gebrauchs der Schrift zur Mittheilung von Ideen und Überlieferungen eben so wesentlich als das Erste, und doch scheidet sich Beides relativ von einander, da die real-sittlichen Wirkungen in einem Gebiete liegen, welches nicht schlechthin mit den literärischen Erscheinungen zusammenfällt, und umgekehrt. Es mußte Wirkungen der Offenbarung in Menschen geben, die von der Offenbarungsliteratur wenig oder gar nicht berührt wurden, vorzüglich weil sie schon eintraten, ehe diese vorhanden war; sowie es umgekehrt auch literärische Wirkungen geben mußte, die die real-sittlichen nicht in sich schlossen, z. B. der Eindruck der christlichen Schriften auf solche, die ungläubig blieben oder nur halbgläubig wurden. Ungeachtet dieses relativen Gegensatzes muß doch beiderlei Wirkung der Offenbarung als ein großes Ganzes betrachtet werden, und nur unter diesem Gesichtspunkte wird man die volle Wirkung der Offenbarung in's Auge fassen und auf ihre Ursache richtig zurückschließen können. Wenn man in älterer Zeit die ganze erste Wirkung der christlichen Offenbarung zu ausschließlich als durch die Offenbarungsliteratur, nämlich durch das Neue Testament, vermittelt anzusehen pflegte, wo denn dieses mit dem persönlichen Worte Christi fast absolut identifizirt wurde: so begeht man in gegenwärtiger Zeit den eben so großen Fehler, die Wirkung der Offenbarung fast ausschließlich in einem gewissen religiös-sittlichen Leben

zu suchen, als müsse die Literatur lediglich als Produkt dieses schon vollkommen daseienden Gemeinlebens begriffen werden, wobei übersehen wird, daß dieses Leben zum Theil erst werden konnte durch die Literatur, und daß diese, schon nach Analogie der Entstehung der alttestamentlichen, besonders der prosetischen Schriften, auch einen zwar nicht absolut unmittelbaren, aber doch unmittelbareren d. h. weniger von dem vollen Dasein des Gemeinlebens, und mehr von dem Bewußtsein und religiösen Befähigtsein gewisser Personen abhängigen Ursprung aus der Offenbarung haben mußte. Hieraus folgt, daß nur durch die Zusammenfassung beider Wirkungsgebiete und durch die Untersuchung, wie das eine sich zu dem anderen verhalte, wie beide unter sich in Wechselbeziehung stehen, das geschichtliche Grundfaktum des Christenthums in's Licht gesetzt werden könne. Dies ist gerade die Aufgabe der Apologetik, welcher gemäß wir 1. fragen, welche Art von Literatur die Offenbarung im Christenthume (wofern eine solche in ihm war) hervorbringen mußte; 2. welchen Einfluß der durch die allgemeine Geschichte bestätigte Karakter der ersten Anhänger des Christenthums auf die Überlieferung der Thatsachen haben mußte; 3. zu welchem Urtheile über den historischen Werth der Quellen der Geschichte Jesu wir berechtigt seien.

1. Bei der ersten Frage haben wir den bedeutenden Vortheil, uns auf die Analogie des in Ansehung der alttestamentlichen Offenbarung Ausgeführten berufen zu können [1]). Lag es in dem Karakter wahrer Offenbarung, die immer göttlich-wahrhaftiges Wort und wunderbar-geschichtliche That zugleich ist, daß sich aus dem Glauben an sie und aus der Theilnahme an dem von ihr ausgehenden Geiste die Neigung, die Geschichte mythisch zu gestalten, nicht entwickeln konnte, sondern daß sich eine Literatur bilden mußte, deren religiöses Moment in der Unterscheidung der historischen Wahrheit von mythisch-poetischer Sagenbildung lag: so tritt dieses Verhältniß in noch höherem Maaße und in bestimmterem Sinne bei der letzten und höchsten Offenbarung ein. Denn

1) Vgl. S. 150. 151. 153.

wenn es der Karakter der Offenbarung überhaupt ist, geschichtlich zu sein, wenn das Positive der wahren Religion nichts Anderes ist als das Thatsächliche der Offenbarung, als welche nie blos Lehre ist: so muß dieser Karakter in der vollendeten Offenbarung am ausgeprägtesten sein, nach dem Gesetze, daß die höchste Form der Erscheinung eines Dinges auch den eigenthümlichen Karakter desselben am reinsten und bestimmtesten ausprägen muß. Dies trifft damit zusammen, daß die Vollendung der Offenbarung nur in einer historischen Person sein kann, in welcher Wort und That Eins sind [1]). Weit entfernt also, daß die höchste Offenbarung als eine solche zu denken wäre, in der das Historische verschwände und das Didaktische und Ideale nur so bliebe, daß es selbst verschmähte, als Geschichte sich zu überliefern: liegt es vielmehr im Wesen derselben, im vollsten, bestimmtesten und bewußtesten Sinne sich als wahre Geschichte hinzustellen. Ist aber dies: so kann der Geist, der durch die Thatsache der Offenbarung mitgetheilt und vermittelt wird, auch nicht anders als in denen, die ihn haben, den Trieb erwecken und ihnen den Beruf fühlbar machen, Geschichte als solche mitzutheilen. Der Gegensatz von Geschichte, im Sinne der wahren, geoffenbarten Religion aufgefaßt, und von Mythus, als dichterisch-volksthümlichem Gebilde, unter dem Einflusse der entstellten polytheistischen Religion entstanden, ist nothwendig in der höchsten Offenbarungszeit der stärkste; und die Abneigung der Offenbarungstheilhaftigen, diesen Gegensatz zu verwischen, muß hier die größte sein. Der Einfluß des religiösen Geistes hebt die Geschichtbeschreibung allerdings hinweg über die Kritik des Kleinen und Unwesentlichen, und versetzt sie in eine Anschauungsweise des Wirklichen, die sich blos empirisch nie erzeugen läßt: dies ist aber weit entfernt von der dieser Geschichtbeschreibung angedichteten Neigung, mit poetisirendem Volkssinne indifferent zu sein gegen Geschehensein und Nichtgeschehensein. Behaupten also, die erzählende Literatur des Christenthums müsse als eine in diesem

1) Vgl. S. 144 u. f.

Sinne indifferente oder mythiſche begriffen werden, heißt nichts Anderes als behaupten, das Chriſtenthum enthalte weder überhaupt, noch viel weniger die volle, Offenbarung. Und dieſe Behauptung wäre ſo noch ganz ohne Beweis, und würde ſich erſt zu halten haben gegen die aus der geſammten ethiſch-hiſtoriſchen Erſcheinung des Chriſtenthums hervorgehenden Gründe für ſeinen Offenbarungskarakter. Wie wenig ſie dies aber vermöchte, wird ſich durch Beantwortung unſerer zweiten Frage zeigen.

2. Als welche Art von Menſchen ſtellen ſich uns, durch die allgemeine Geſchichte beglaubigt, diejenigen dar, von welchen allein die Abfaſſung der ſchriftlichen Quellen über die Geſchichte Jeſu ausgehen konnte? Zuerſt als jüdiſche Religionsgenoſſen und Jünger eines jüdiſchen Meiſters. Solche konnten gar nicht in der Richtung ſein, Mythen zu ſchreiben, denn die ältere Literatur ihrer Religion, in deren reineren Sinn doch diejenigen eingegangen ſein mußten, die überhaupt fähig waren ſich an Jeſus anzuſchließen, theilte ihnen, wie wir geſehen haben, die entgegengeſetzte Richtung mit, nämlich die, in der Religionsgeſchichte das thatſächlich Wahre zur Ehre des ſich offenbarenden wahren Gottes aufzufaſſen. Die Apokryphen des Alten Teſtaments, in denen der Übergang in die Mythen- und Mährchenwelt ſichtbar iſt, waren gerade von den Paläſtinenſern gering geachtet und wurden eben dieſer Beſchaffenheit wegen von den kanoniſchen Schriften unterſchieden [1]). Die Jünger Jeſu ſtehen außerdem da als Verkündiger der Auferſtehung ihres Meiſters, einer Thatſache, die von ſelbſt ſchon eine anderweitige Geſchichte in dem Lichte wahrer Thatſachen mußte auffaſſen laſſen. Oder läßt es ſich etwa denken, daß diejenigen, welchen, wie dem Petrus [2]) und dem Paulus [3]), daran lag, die Auferſtehung als eine wahre Thatſache zu verkündigen, es gleichgültig gefunden haben ſollten, oder gar im Intereſſe der Religion, die ſie verkündigten, daß das vorherge-

1) Josephus contra Apionem lib. I. c. 8.

2) Apoſt. 3, 15.

3) Apoſt. 17, 31. 1 Kor. 15, 3—8. 20.

hende Leben ihres Meisters im Sinne einer poetisirenden, das Geschichtliche als solches fallen lassenden Religiosität beschrieben würde? Dies läßt sich nicht denken, und hieraus folgt, daß Lebensgeschichten Jesu im mythischen Sinne von den die Auferstehung verkündigenden Jüngern weder geschrieben noch, wenn sie sie vorfanden, anders als verworfen werden konnten. Und wären diejenigen Jünger, welche der Meister dazu wählte, um die mit Mythen überfüllte und unter Mythen höchst sündig gewordene Welt in eine reine Sfäre der Anbetung im Geiste und in der Wahrheit zu erheben, solche gewesen, die selbst wieder in die Mythenneigung verfielen, so hätte die Heidenwelt dann sagen können: Was haben wir denn, die Moral abgerechnet, die wir so abstrakt schon aus unseren Philosophen kennen, hier Besseres und Festeres, als das, was uns kein religiöses Leben gegeben und erhalten hat? Deswegen läßt sich jenes nicht denken.

Und dies gilt auch für die Gehülfen und Nachfolger der Apostel, wofern etwa nicht diese letzten, sondern jene als die Verfasser der ältesten schriftlichen Nachrichten über das Leben Jesu müßten gehalten werden. Konnten diese in so kurzer Zeit, und unter den Augen ihrer Lehrer, in ein diesen so widersprechendes Verfahren verfallen? Und wenn es hätte geschehen können: würde nicht wenigstens ein Theil der von den ersten Jüngern zum Glauben an Jesus Gebrachten in einer anderen, dem Auferstehungsglauben gemäßen Sinnesart sich erhalten und gegen diese Umbiegung des geschichtlichen Jesus in einem mythischen sich erklärt haben? Dies hätte ohne Zweifel geschehen müssen, und doch berichtet die Geschichte von solchem Kampfe der geschichtlichen und der mythisirenden Jünger auch nicht das Mindeste.

Aber es ist noch der wichtigste Grund zurück, aus welchem die Annahme einer mythischen Erzählung von Jesus in dem Schooße der ältesten Gemeine widersprechend ist, und dies ist der religiös-sittliche Karakter der Gemeine selbst. Von Anfang an finden wir diese Gemeine ringend nach Wahrheit, Wahrhaftigkeit und Heiligkeit. Das erste öffentliche und schweigend verehrte Gericht Gottes, dessen sich diese Gemeine bewußt wird,

iſt wider eine Lüge [1]), und wurde dieſe zwar in Bezug auf einen verheimlichten Privatvortheil begangen: ſo beweiſt das gemeinſame Gefühl doch die Schärfung des Sinnes für Wahrhaftigkeit, und dieſer Sinn, durch Religion, durch Bewußtſein das nicht zu belügenden Gottes und ſeines Geiſtes hervorgerufen, konnte ſeiner Natur nach nicht ausſchließlich praktiſch, er mußte auch theoretiſch ſein [2]). Nun iſt zwar die mythenbildende Richtung nicht an ſich und ſchlechthin im Widerſtreite mit dem Sinne der Wahrhaftigkeit; aber ſie iſt nur unter Vorausſetzung volksthümlich herrſchender und unerſchütterter polytheiſtiſcher Einflüſſe nicht damit im Widerſtreite; ſie iſt es aber dann, wenn ein monotheiſtiſches Bewußtſein der höchſten Stufe einen wahrhaftigen, ſich in Thatſachen offenbarenden Gott den Seelen gegenwärtig erhält, und zugleich das Gefühl der der polytheiſtiſchen Mythenbildung immer beigemiſchten Unlauterkeit, im Gegenſatze einer durch Heiligung möglichen vollen Wahrhaftigkeit, lebendig gemacht hat. Dies iſt aber der religiöſe Zuſtand der erſten Gemeinen. Mit kräftiger Anerkennung des Verderbens, deſſen ſie entweder aus dem Heidenthume her theilhaftig geweſen, oder das ſich ihnen unter den geſetzlichen Formen des Judenthums verborgen hatte, ringen ſie nach Wahrheit, Lauterkeit, Erkenntniß, Troſt und Bruderliebe; und wenn ſie zwar den mannichfachſten Gefahren ausgeſetzt ſind: ſo ſind es in der That nicht ſolche, vermöge deren ſie in harmlos-poetiſcher Beſchaulichkeit von der Wahrheit der Geſchichte hätten abkommen und ſich um den edlen, ihnen nothwendigen, Harm wegen des Kampfs mit der Lüge und Sünde bringen laſſen können. Die Gefahren ſind die des Abfalls von Chriſtus, heidniſcher Unſittlichkeit und der Vertiefung in orientaliſche Geiſtergenealogien, wohl des geradeſten Gegentheils von idylliſcher Dichtung freundlich-wunderbarer Heilungsgeſchichten. Aber die Gemeinen überwinden dieſe mannichfaltigen Gefahren im Ganzen, durch die Kraft apoſtoliſcher Ermahnung, in ſolcher

1) Apoſtelg. 5, 1—11.

2) Vgl. 1 Kor. 15, 15: Εὑρισκόμεθα δὲ καὶ ψευδομάρτυρες τοῦ θεοῦ· ὅτι ἐμαρτυρήσαμεν κατὰ τοῦ θεοῦ, ὅτι ἤγειρε τὸν Χριστόν, ὃν οὐκ ἤγειρεν.

Weise, daß man in Korinth Eifer, Reue und Schaam empfindet über die verzögerte Ausschließung des unzüchtig Lebenden, und daß Paulus und Johannes eine reine Freude an den Gemeinen empfinden, über die sie Aufsicht führen. Solche Gemeinen, in denen täglich wachsend der Beruf des Bekenntnisses und des Leidens um des Namens Christi willen fühlbar wurde, hatten etwas Anderes zu thun und zu bedenken, als kleine poetische Gemälde zu einer dürftigen ästhetischen Befriedigung, ohne Kern und Halt der Wahrheit, an einander zu reihen.

Und die Undenkbarkeit einer mythischen Vergnügung in der christlichen Gemeine wächst noch dadurch, daß in ihr ein poetisches Volksleben, welches allein der fruchtbare Boden der Mythenbildung ist, gar nicht vorhanden war noch sein konnte. Denn die treibende Kraft der Volksthümlichkeit für religiös-poetische Mythen war in Griechen und Römern längst erloschen; und was sich in der verderbten Kaiserzeit des zweiten Jahrhunderts dem Ähnliches erzeugte, hatte vielmehr einen theosophisch-mystischen, synkretistisch-unreinen Karakter, mit dem die erzählende Reinheit und Schlichtheit der die Heilungskraft und die populäre Offenheit Jesu darstellenden Geschichten gar nichts gemein hat. Wären diese Berichte über ihn aus der unreinen Gährung der damaligen Völkermischung hervorgegangen: so müßten sie einen indischen, pantheistischen, eine unreine theosophische Neugierde nährenden Karakter haben, wovon man, ohne Künstelei, keine Spur hier sehen kann. Juden und Griechen waren überdies so verschieden organisirt und von Grund aus angelegt, die gegenseitige Abstoßung unter ihnen war so groß, daß die Vereinigung beider Völker in religiösen Gemeinen nur möglich war durch die die beiderseitige volksthümliche Einseitigkeit niederhaltende Macht der wahren und wahre Geschichte in sich schließenden Religion, nimmermehr aber unter dem Einflusse einer Richtung, die nun wieder angefangen hätte, Mythen zu bilden, welche jetzt keine Ideen-erzeugende Kraft mehr haben konnten. So wenig günstig sind die historischen Verhältnisse der alten Gemeinen für die

Meinung, daß ſich aus ihrer Mitte, unbeſtritten, ein chriſtlicher Mythenkreis gebildet hätte [1]).

3. Zu welchem Urtheile ſind wir nun, dem Bisherigen gemäß, in Rückſicht auf die Beſchaffenheit der Evangelien, über den geſchichtlichen Werth dieſer Quellen des Lebens Jeſu berechtigt?

Wir betrachten jene Beſchaffenheit nicht in Bezug auf die Authentie der Evangelien im Einzelnen, ſondern in Bezug auf diejenige Geſchichtlichkeit, die ſich vernünftiger Weiſe allein erwarten läßt von den Urkunden der abſoluten und perſönlichen Offenbarung Gottes und unter den gegebenen Verhältniſſen der Zeit. Dieſe Schriften müſſen in der zweiten Hälfte des erſten Jahrhunderts geſchrieben ſein von Jüngern eines jüdiſchen Meiſters, von ſolchen, die die Beſchaffenheit des Landes und die Lage des jüdiſchen Volks vor der Zerſtörung Jeruſalem's durch Titus genau kannten [2]). Hier tritt das ganze Bild des Verhältniſſes der Juden zu den Römern zur Zeit des Auguſtus und Tiberius ſehr anſchaulich hervor und dem ganz ähnlich, was römiſche und jüdiſche Geſchichtſchreiber erzählen. Eben ſo beſtimmt tritt der damalige Karakter des jüdiſchen Volks heraus, die Parteien, Phariſäer und Sadducäer, der Tempeldienſt, die Synagogen, die Prieſter, das geringe Volk, die Samariter: die Phariſäer buchſtäblich, ſtolz, heuchleriſch, die Sadducäer freigeiſtiſch, ſich an das heidniſch Philoſophiſche anlehnend, das Volk reizbar, unwiſſend, ſchwankend, noch nicht durchaus verdorben, überall, wie es nach der Geſchichte ſein mußte, Reſte und dunkle Erinnerungen eigenthümlicher Berufung, Mißverſtand des Größten und krampfhafte Feſthaltung der beinah leeren Form, eine geiſtliche Krankheit zum Tode, doch noch kein Tod, ja ein gewiſſes Leben ſelbſt durch die unabſichtliche Wahrheit und Kraft, mit der das Gute und das Schlechte in Gegenſätzen auftritt, und wenigſtens noch Fähigkeit zur Trennung, noch keine todte Maſſe. Die Verfaſſer dieſer Schriften ſehen die Ereigniſſe vom Standpunkte eines Glaubens an Jeſus, vermöge deſſen ſie in ihm den

1) Vgl. Meine Bemerkungen über Strauß Leben Jeſu S. 33 u. f.

2) Vgl. Hug, Einleitung Th. 1. §. 3. 4.

Erfüller alttestamentlicher Verheißungen und Weissagungen, den Heiland und göttlich-mächtigen Spender des geistlichen und leiblichen Lebens erkennen. Dieser Standpunkt erklärt die Aufzeichnung so vieler wunderbaren Werke und lebensmächtigen Heilungen, und zeigt zugleich, daß die Erzählung derselben als von Jesus verrichteter die feste Annahme ihrer geschichtlichen Wahrheit in sich schloß, weil jene sonst nicht im Sinne des Grundgedankens, des Glaubens an Jesus, gewesen wäre. Die Beziehung alles Einzelnen auf die Person Jesu als eine geschichtliche einerseits, und die Überzeugung von der Geschichtlichkeit des Einzelnen andererseits fallen völlig zusammen, und eine mythische Richtung (in der ein gewisses Fallenlassen des Geschichtlichen immer wesentlich ist) ist schon deshalb hier nicht denkbar, weil der Inbegriff der etwa durch Mythen zu objektivirenden religiösen Ideen, Gott in einer Person sich offenbarend, hier von vorn herein als eine geschichtliche Thatsache fest steht. Die Erzählungsweise jener einzelnen Thatsachen ist so schlicht objektiv, so schmucklos und unpoetisch, daß ein Interesse für die Aneinanderreihung derselben allein durch die ernsthafte und redliche Festhaltung ihrer wörtlichen [1]) Geschichtlichkeit erklärbar ist. Aus dem religiös erhabenen, obwohl nicht poetischen, Standpunkte der Erzähler erklärt sich auch die verhältnißmäßige Unbekümmertheit derselben um eine kritisch-genaue Berichtung desjenigen Einzelnen, welches von dem religiösen Mittelpunkte relativ abliegt, denn wie dies am Anfange der Geschichtbeschreibung der wahren Religion der Fall war [2]): so mußte es auch hier sein in dem Zeitpunkte der vollen Offenbarung, die durch ihre absolute göttliche Thatsächlichkeit einerseits die Schätzung des Einzelnen als solchen aufheben und andererseits Einzelnes, welches dem nicht aufgeschlossenen Sinne unbedeutend erschien, in das Licht des Ganzen stellen mußte. Diese Schriftsteller stimmen in den wesentlichen Hauptpunkten der Geschichte Jesu überein. Daß sie in Nebenpunkten von einander abweichen, und auch so, daß eine

1) Immer etwas Anderes als buchstäblich.
2) S. 151.

völlige Lösung der Widersprüche in solchen Gebieten schwerlich je zu Stande gebracht werden kann: dieses liegt so sehr in der Art nicht klüglich sich verabredender, und auf jene ächt-religiöse Weise um das kleine Einzelne sorgloserer Schriftsteller, die entgegengesetzte Forderung liegt soweit über das hinaus, was man zur Glaubwürdigkeit anderer historischer Berichte zu verlangen pflegt, daß es schwer zu begreifen ist, wie die besseren Gegner der christlichen Religion nicht auf dieses Argument gänzlich verzichtet haben. Allerdings muß angenommen werden, daß eine längere mündliche Überlieferung der Worte und Werke Jesu der Abfassung der Evangelien vorangegangen sei. Allein solange man nicht bestreiten kann, daß der Eindruck und die Macht der religiös-historischen Wahrheit auch die mündliche Überlieferung der ersten Zeit vor Verfälschung könne bewahrt haben: so lange fällt auch von dieser vorangegangenen Periode der Mündlichkeit kein Schatten in die der schriftlichen Abfassung; vielmehr müssen wir sagen, daß der Entschluß von Mehren, nunmehr auch zu schreiben, auch die Zuversicht beweist, jetzt noch die reine und ganze Wahrheit schreiben zu können, unter der Voraussicht, daß die nunmehr beginnende Zeit die Schriftlichkeit nöthig haben werde. Und die Geschichte rechtfertigt auf eine bedeutende Weise diese Voraussicht und jene Zuversicht, da seit dem Anfange des zweiten Jahrhunderts (im Zeitalter des Hadrian) eine Reihe von Verfälschern der Geschichte Jesu, von Verfassern erdichteter Geschichten Jesu, auftrat, gegen welche die Kirche durch die Schriften beglaubigten Männer gesichert sein mußte.

Und die Kirche wußte sich gesichert, und im Gefühle dieser Sicherheit verwarf sie die apokryphischen Evangelien deshalb, weil sie von den beglaubigten abwichen. Wie hätte die Kirche dies thun können, wofern sie nicht im Besitze eines Sinnes der Unterscheidung von wahr und falsch, geschichtlich und mythisch, und zugleich sicherer Kunde von der Beglaubigung der Verfasser der Evangelien gewesen wäre? Und jener Sinn hätte sich in der Kirche um die Zeit der Entstehung der apokryphischen Evangelien nicht finden können, wenn er sich nicht aus der ersten Zeit

der Kirche her erhalten hätte. Denn dieser Sinn gehörte zum Reinsten, Ursprünglichsten und Wesentlichen, das die aus der schlechthin reinen und thatsächlichen Offenbarung geborene Kirche haben mußte; darum konnte er sich nicht dann erst erzeugen, als die Kirche von Irrlehrern und Sekten umringt war, sondern er mußte sich da bewähren als das, was von Anfang in ihr gewesen war, und dessen sie sich nun als Waffe christlich-klar bedienen sollte [1]).

So vereinigt sich die Beschaffenheit der Evangelien mit ihrer Annahme durch die Kirche und mit der allgemeinen Voraussetzung einer absoluten und thatsächlichen Offenbarung, die geschichtliche Wahrheit des Inhalts dieser Schriften zu beglaubigen, während die Annahme von dem absichtlos dichtenden mythischen Karakter derselben mit den Hauptmomenten der Geschichte und namentlich der Religionsgeschichte, die, nach der Urreligion und Bundesoffenbarung, die Erscheinung Christi verlangte, im Widerspruche steht. Und dieses apologetische Resultat steht fest, ehe der Forscher in die Fragen nach Ächtheit der Evangelien, d. h. nach den Personen ihrer Verfasser, einzutreten nöthig hat. Auch hier geht das Allgemeinere dem Besonderen voran: die allgemeine geschichtliche Anschauung dieser Literatur den kritischen Fragen; wobei es denn wieder ganz der Natur der Sache gemäß ist, theils daß jenes Allgemeine nicht schlechthin Jedem anbewiesen werden kann, theils daß es nur eine höhere Evidenz durch die Forschung des Einzelnen gewinnen kann, nicht aber die schon vorhandene verlieren.

Nach dieser Begründung des rein-geschichtlichen Karakters der Erscheinung Jesu gehen wir nun über zu

dem Gott-Offenbarenden in der Person Jesu.

1. Der vereinigte Eindruck der Worte und Werke Jesu ist der einer Gottes Liebe voll und rein darstellenden Menschheit.

1) 1 Joh. 2, 19. 21. 24. Ὑμεῖς οὖν ὃ ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς, ἐν ὑμῖν μενέτω· ἐὰν ἐν ὑμῖν μείνῃ ὃ ἀπ' ἀρχῆς ἠκούσατε, καὶ ὑμεῖς ἐν τῷ υἱῷ καὶ ἐν τῷ πατρὶ μενεῖτε.

Unter den Worten des Herrn verſtehen wir alle uns in den Evangelien aufbehaltenen unmittelbaren Äußerungen ſeines inneren Sinnes und Weſens, und es iſt klar, wie hierin nicht nur die lebendigen Keime ſeiner Lehre, ſondern auch die reinſten Zeugniſſe ſeines eigenthümlichen Karakters enthalten ſind, nur beides in etwas Unmittelbarerem, in der Äußerung der Art, wie er in jeder Zeit ſeines Lebens Gott und die Welt anſah und ſich ſeines Verhältniſſes zu beiden bewußt ward. Giebt es etwas Reineres, Unmittelbareres, Lebendigeres, wodurch ſich das Innere eines reifen Menſchen äußern kann, als Worte, ſind ſie nicht die Offenbarwerdung ſeines Weſens für Alle, welche die Zeit und Art, in welchen ſie geſprochen, kennen und beachten, und ſchließt die treueſte Beachtung ihrer reinen Form wohl in ſich, daß man in Überſchätzung des Buchſtabens verfallen müſſe? Dies zu behaupten, wäre eine Geringachtung der Rede, welche nicht ohne Verkennung des Werths der dadurch bedingten geiſtigen Mittheilung Statt finden könnte. Worte alſo, richtig aufgefaßt, zeigen mehr das Innere und Weſentliche, als Lehren, denn dieſe ſind erſt eine aus Reflexion entſprungene Vereinigung von Begriffen mittelſt der Worte. Daß aber auch die Werke Chriſti bedeutend ſind für die Erfaſſung ſeines Weſens, daß ſie ſich von den Worten unterſcheiden und wirklich Anſpruch machen können, neben dieſen als Hauptäußerungen ſeines Inneren angeſehen zu werden, dafür ſpricht nicht allein der Wechſel ſeiner Lebensbeſchreibungen von Worten zu Werken, ſondern die Beobachtung alles menſchlichen Lebens und Weſens, welches ſich theils durch die Rede, theils durch die That offenbaren kann, ſo daß wir zur Einheit und Vollſtändigkeit einer perſönlichen Erſcheinung immer die Übereinſtimmung von Beidem verlangen. Und ſo bleibt für die Schickſale keine ſelbſtſtändige Mitwirkung zur Darſtellung des Inneren übrig, da ſie nur als äußere Mittel des Heraustretens der Worte und Werke angeſehen werden können [1]). Um nun zu

1) Dies iſt einer von den Gründen, aus welchen die Auferſtehung Chriſti eine mit ſeinen Wunderwerken nicht zu verwechſelnde andere apologetiſche Bedeutung hat.

zeigen, wie Worte und Werke nicht so weit aus einander liegen als Lehren und Thaten, wie sie vielmehr hier einen vereinigten Eindruck hervorbringen, und nur diesen zulassen, müssen wir bei den Worten das in's Auge fassen, was in ihnen werkthätig, der Natur der Werke am ähnlichsten ist; bei den Werken aber das, was in ihnen redend, der Natur der Worte am ähnlichsten ist. Wenn sich nun in den Worten und Werken Christi zeigt, nicht nur daß in jenen das Werkthätige und in diesen das Redende, soweit es ihre eigenthümliche Natur verträgt, das Vorherrschende sei, sondern auch daß der Eindruck, den die Worte machen, in allen seinen Momenten mit dem der Werke zusammenfalle: so spricht dies für die Wahrheit dieses Eindrucks und für die lebendige Eigenthümlichkeit der Person, von der er ausgeht.

Sollen wir nun die Momente angeben, in welchen der gleichmäßige Eindruck der Worte und Werke Jesu sich entwickelt: so scheinen uns folgende drei vorzüglich bezeichnend zu sein: lebendige Mittheilung; hülfreiche Macht; reine Ruhe. Die erste druckt die persönliche selbstbewußte Lebensfülle Jesu aus, die zweite die Liebe zu den Menschen, die dritte sein sich selbst gleiches Sein in Gott, und dieses Dreifache ist der Inbegriff der Vollkommenheit einer menschlichen Person in Bezug auf Gott und die Menschheit.

a. In den Worten Christi zeigt sich überall lebendige Mittheilung seines Inneren, und eben dies ist der Karakter seiner Werke. Die Art, wie Christus redet mit den Jüngern, mit dem Volke, mit Einzelnen, mit Vielen, zeigt das Bestreben, sich mitzutheilen, nicht sowohl eine besondere Lehre vorzutragen, als hinzugeben, was in ihm ist und lebt, ihn bewegt und erfüllt. Darum tritt das Erste, was er redet, vielmehr als Botschaft von sich selbst, von einem in ihm vorhandenen Leben auf. (Mark. 1, 15. Joh. 1, 39.) Auch seinen eigentlich zusammenhängenden Belehrungen, z. B. der Bergpredigt, ist ein Hervorgehen milde belebender Wahrheit aus seinem Inneren anzumerken. In dieser Hinsicht sagt er, er könne lebendiges Wasser geben (Joh. 4, 10) und er selbst sei das Brot des Lebens (Joh. 6, 35). Ja

das wahre Leben der menschlichen Seelen bestehe in einem Aufnehmen des innersten Wesens seiner Person, welches er der Welt darreichen werde. (Joh. 6, 54—53.) Indem er überall das Vertrauen auf das Unwesentliche, Äußere und Zeitliche der bestehenden Religionsverfassung schwächt, deuten seine Worte auf eine von Gott durch ihn beabsichtigte Mittheilung der Wahrheit, die frei machen könne und die schon in seinen Worten eine Geistesmittheilung sei, und deren Ziel, das ewige Leben darzureichen. (Joh. 8, 34. 17, 2, 3.) Eben solche Mittheilung ist auch der Karakter seiner Werke. Das erste Zeichen, welches er that, beabsichtigte nicht eine Heilung, sondern eine Darreichung, wodurch sein herrliches Wesen offenbart, und im Bilde irdischer Erquickung seine Macht, innerlich zu beleben, gezeigt wurde (Joh. 2). Auf ähnliche Weise reicht er wunderbar segnend Brot dar für Tausende um ihn her, und benutzt das Wunder vorzüglich dazu, Glauben zu wecken an seine Fähigkeit, himmlisch zu nähren. (Joh. 6, 26, 27.) Seine Heilungen selbst, zunächst durch die Erregung seines Erbarmens hervorgebracht, erscheinen zugleich als ein göttlicher Trieb, die Lebensfülle, die in ihm ist, mitzutheilen, wie er denn auch eine Kraft von sich ausgehend fühlt (Luk. 8, 46), und seine Todtenerweckungen verbinden sich mit dem Eindruck und dem Zeugnisse, daß von ihm jede Art von Leben ausgehe (Joh. 11, 25), und daß der Tod in seiner Gegenwart und durch sein Wort nur Schlaf sei (Matth. 9, 24). So ist der Eindruck seiner Worte und Werke darin völlig gleich und übereinstimmend, daß er in beiden erscheint als mittheilend ein wahrhaftiges Leben, das in dem Menschen nicht ursprünglich ist, das aber in ihm, dem herablassenden Herrn des Lebens, ist, und das, wenn auch dort zunächst der Seele, hier dem Leibe gebend, doch nach beiden Seiten hin Eindrücke hinterläßt, die einander anregen, und so hinweiset auf ein Einssein des geistigen und leiblichen Lebens in ihm selbst.

b. Dies bahnt uns den Übergang zu dem zweiten Momente des Eindrucks der Worte und Werke Jesu Christi, nämlich dem hülfreicher Macht. Da aber diese so augenfällig das Eigenthüm-

liche seiner Werke ist: so beginnen wir mit diesen, und zeigen dann, wie innig seine Worte sich daran anschließen.

Nichts tritt in den mannichfaltigen Wunderwerken Jesu klarer und einfacher hervor als seine Macht und Willigkeit zu helfen, wo er Elend sieht. Alle Arten von Kranken werden zu ihm gebracht, und er heilt sie alle. Weder Niedrigkeit des Hülfsbedürftigen, noch eigne Verschuldung seines Leidens, noch lästige Art der Bitte, noch Weite des Weges hält ihn ab, zu helfen und zu heilen. Nur Mangel an Zutrauen der Leidenden hemmt seinen Willen, und vielleicht auch seine Macht, was freilich bei einem Arzte, der stets zugleich die Mittheilung geistigen Lebens bewirken wollte, noch viel natürlicher ist als bei jedem leiblichen Arzte. Ein tiefer und wehmüthiger Blick in die Größe des Leidens dessen, der sich ihm nahte, scheint die Bitte von diesem gleichsam herauszufordern, und eine ernste Wegräumung der Hindernisse, die der Aberglaube und die Herzenshärtigkeit der Heilung in den Weg legt, zeigt, wie viel ihm an dieser gelegen sei. Er sieht sich zwar an als nur gesandt zu den Volksgenossen Israel's, aber dieses Gefühl einer bestimmten äußeren Gränze seines Berufs hindert nicht die völlige Gewährung der Bitte um Hülfe, wo jenem näheren Berufe kein wesentlicher Abbruch geschieht (Matth. 15, 28). Diese Heilungen geschehen mit Willigkeit, alsbald, freundlich, freilich meistens unter dem Andrange der Menge, aber zuweilen mit dem Verbote, sie weiter zu verbreiten, und also gewiß aus reinem Triebe, und, was das Wichtigste ist, sie geschehen durch das Wort, d. h. durch bloßen Ausdruck seines Willens. Das, was alle menschliche Macht übersteigt, die augenblickliche Rückkehr der Gesundheit und des Lebens, ist auch hier in keiner Hinsicht und in keinem Grade das Werk ärztlicher Wissenschaft und Kunst, welche ohne Untersuchung und Arzneimittel nicht Statt finden kann, eben so wenig das Werk zauberischer Formeln und Gebräuche, sondern das reine Werk des Worts als Willensäußerung, und bei dem größten dieser Werke, der Befreiung von bösen Geistern, genügt der einfachste Befehl, d. h. das Wort, wie es sich an Unterthänige rich-

tet. Dies leitet der alſo Wirkende freilich ab von der Macht Gottes, aber er ſelbſt behauptet, daß daraus eine völlige Reinheit ſeines Willens und Weſens in den Augen des Allwiſſenden erkennbar ſei, ja daß ein eigenthümliches Ineinanderſein Gottes und ſeiner dadurch Jedem klar werden müſſe. (Joh. 10, 25; 37 u. 38.) Und dieſe Macht zu helfen hat ſo beſtimmt den Menſchen nach ſeinem Werthe, den Gott ihm anerſchaffen, im Auge, und eben dieſer Werth wird auch in der Art, die Abſtammung zu ehren, noch ſo entſchieden zum Mittelpunkte gemacht, daß die Regung zerſtörender Rache in den Jüngern dadurch beſchwichtigt wird, daß er Retten und Erhalten der Seelen als den letzten Zweck ſeiner Sendung bezeichnet (Luk. 9, 55, 56).

Sehen wir nun, wie die Worte des Herrn eben dieſe Macht zu helfen bezeugen und darſtellen. An mehre ſeiner hülfreichen Werke ſchließt ſich die beſtimmte Verſicherung an, daß er auch von der inneren Krankheit der Sünde heilen, ſie vergeben könne, ja eines ſeiner Werke wird zum unmittelbarſten Zeugniſſe dieſer ſeiner Macht zu vergeben ausgeübt (Matth. 9, 5—7). Die Wohlthat der leiblichen Heilung verbindet ſich häufig mit der Zuſicherung, daß dem Geheilten auch die Sünden vergeben ſeien. Seinen Beruf beſchreibt er als den eines Seelenarztes, und hieraus erklärt er es, daß er gern und vorzugsweiſe mit offenbaren Sündern umgehe. (Luk. 5, 31. 32.) Er verſichert, daß er gekommen ſei, zu ſuchen und ſelig zu machen, was verloren ſei (Luk. 19, 10), und was kann dies anders ſein als eine Rettung der Menſchheit aus ihrem größten Elend? Er ruft Alle, die ſich mühſelig und beladen fühlen, zu ſich, und verheißt ihnen Erquickung. (Matth. 11, 28.) Er verſichert, daß er keinen, der Hülfe verlangend zu ihm komme, von ſich ſtoßen werde (Joh. 6, 37), durch ihn könne man vom Tode zum Leben kommen, und da dies Leben vorzüglich als ein innerliches beſchrieben wird, da er nie den irdiſchen Tod hinwegzunehmen verſichert hat: ſo meinen auch jene Worte Hülfe vom Tode der Sünde oder der Trennung von Gott (Joh. 5, 24). In dieſer Beziehung verſpricht er, die Seinigen zu bewahren, ſie als ein guter Hirte wie

in seiner Hand zu haben, sie sicher hindurch zu bringen zum Vater. An diese Versicherungen zur Erweckung des Glaubens und Vertrauens schließen sich jene Reden und Zeugnisse, daß er Christus sei, daß er Eins sei mit Gott, daß er schaue, was Gott thue, daß Gott in ihm gesehen werde, daß er vor Abraham gewesen, daß die Liebe Gottes, die die Menschen vor dem Verderben ihrer Seelen bewahren wolle, sich darin völlig zeige, daß er ihn gesandt, in dem das Leben sei. Von diesem Punkte aus bestätigt er den Glauben, daß Christus in einem einzigen Sinne Sohn Gottes sei (Joh. 10, 36), und das Höchste, was er von sich sagt, soll dienen, denjenigen Glauben lebendig zu machen, bei dem die Hülfe wirklich und die äußere zugleich innerlich gesegnet werden kann (Joh. 11, 25—27). So sind seine Worte ein fortgehendes Zeugniß, daß er dem Menschen helfen und ihn heilen könne in seinem inwendigsten Übel, und bilden ein Ganzes mit jenen Werken, die von dem Äußeren zu dem Inneren, von der Erfahrung äußerer Hülfe zu dem Verlangen nach innerer leiten sollen.

c. Das dritte Moment des Eindrucks der Worte und Werke Jesu Christi finden wir in der reinen Ruhe, mit der jene gesprochen und diese vollbracht werden. Rein d. h. unvermischt, ungekünstelt, gesund, zugleich gelassen, unverletzbar, erhaben über den Wechsel des Vergänglichen. Reine Ruhe schließt also aus alle Leidenschaft und heftige Begierde, alle Furcht und Übereilung, so wie sie in sich enthält ein Bewußtsein einer mit Gottes Willen übereinstimmenden Ordnung, ein inneres Herrschen über den Andrang der äußeren Dinge.

Daß reine Ruhe in den Worten wie in den Werken Christi sich gleichmäßig ausdrucke, zeigt sich, man mag von diesen oder jenen ausgehen, und wirklich können weder die einen noch die anderen auf einen größeren Antheil an diesem Karakter Anspruch machen: so vollständig ist er in beiden. Mit reiner Ruhe redet Jesus, nicht allein, wo er lehrt, sondern auch, wo er straft. Denn sein Zorn über die Pharisäer und Schriftgelehrten, sein ernster Tadel des Petrus, seine Rüge des Sinnes und Verhaltens sei-

ner Zeitgenossen haben in sich soviel reine Wahrheit und liebevolle Theilnahme, daß mitten in der Kraft der Worte die eigene Ruhe fühlbar ist. Diese Ruhe ist nicht allein, wo er, umgeben von der anstaunenden Menge, auch nicht das Mindeste hinzusetzt, was die Gränzen seiner Absicht überschreitet, sondern auch da, wo er leidet und verletzt wird. So setzt er den kränkendsten Vorwürfen von der Juden Seite nichts entgegen als ein klareres und lebendigeres Zeugniß seiner Unschuld und Hoheit (Joh. 8, 48 u. f.); so hindert ihn die gewaltigste Aufregung seines menschlichen Gefühls nicht an dem Ausdruck innerlicher Fassung (Matth. 26, 38—45), und die unwürdigste Mißhandlung wird nur beantwortet durch einen Anspruch an das Rechtsgefühl des Beleidigers (Joh. 18, 22—23), worauf das gehäufte Leiden von keinen anderen Äußerungen begleitet wird, als aus denen eine rein und ruhig liebende Seele spricht (Luk. 23, 28. 43. Joh. 19, 26. 27).

Wie seine Worte, also seine Werke. Ruhig tritt er nicht allein hinzu, um das Größte und Erstaunenswertheste zu bewirken, die Kranken zu heilen, die Todten zu erwecken, den Sturm zu stillen, sondern auch das Kleine, das Natürliche und Alltägliche geschieht rein und ohne Verwirrung, und in der Behandlung und Anordnung des Nächsten (z. B. in der Antwort wegen der Zinsmünze, in der Aussendung der Jünger) ist eben soviel ruhige Besonnenheit als in der Sorge für das Ferne und in der Erwartung des Letzten (z. B. in der Stiftung des Abendmahls. Vgl. Marc. 13, 32). So zeigt sein Reden und Wirken reine Ruhe, und diese, verbunden mit der Macht, die er ausübt, mit der lebendig-geistigen Mittheilung, die von ihm ausgeht, macht das Gemeinsame und Eigenthümliche des Eindrucks seiner Worte und Werke aus.

Aus diesem gleichen Karakter der Worte und Werke Jesu fällt zunächst ein Licht auf die geschichtliche Wahrheit beider zurück. Wer nach jenem aus historischen Gründen noch zweifeln wollte an der Wahrheit der Wunderwerke, hätte eben soviel Ursache an der Wahrheit der Worte zu zweifeln, denn diese sind im Verhält-

nisse zur umgebenden Welt und zur gefallenen menschlichen Natur eben so einzig und wunderbar als die Werke. Wenn also jemand die Worte nicht bezweifelt: so kann auch sein Bezweifeln der Werke keinen historischen Grund haben. Man darf also sagen: Hätte die Geschichte uns nur das eine von diesen zwei wunderbaren Sachen aufbehalten, entweder blos die Worte oder blos die Werke Christi: so behielte dieses Eine, ungeachtet der Glaubwürdigkeit der Schriften, in denen es erzählt worden, immer etwas Unwahrscheinliches, eben wegen seines Fürsichstehns. Nun aber Beides, Worte und Werke, vorhanden sind, und Beides mit ganz gleichem Karakter der Mittheilung, der Macht, der Ruhe: nun bestätigt Eines das Andere, nun stellt sich eine übereinstimmende, eigenthümliche Persönlichkeit dar, nun schauen wir ein wirkliches menschliches Leben, dessen Erdichtung darum unmöglich ist, weil es gar kein Ideal ist, kein Bild, zu welchem dichterisch-nazionale Elemente führen konnten.

Es bleibt uns übrig, darauf zurückzukommen, wie nun dieser vereinigte Eindruck der Worte und Werke Jesu Christi nur der einer die Gottheit voll und rein darstellenden Menschheit sei.

Dieser Eindruck kann nämlich nicht der einer bloßen, ganz reinen Menschheit oder eines ganz reinen einzelnen Menschen sein, denn es ist auf jedem Punkte dieses Eindrucks etwas in der einzelnen Persönlichkeit eines Menschen schlechthin Undenkbares, nämlich wirkliche Mittheilung und Übertragung einer ursprünglichen und sich nach dem Geistigen und Leiblichen gleichmäßig verbreitenden Lebenskraft. Dies ist der im religiösen Bewußtsein allein von Gott, dem sich offenbarenden, zu erwartende Akt, die vollständige Klarwerdung dieses Akts in dem Wesen und Wirken eines Menschen ist gar nicht denkbar in einem Individuum der Gattung ohne einen eigenthümlichen Antheil desselben am Wesen und Wirken der Gottheit, so daß durch diese Betrachtung zwar die Persönlichkeit Jesu vollkommen anerkannt wird, aber aus anderen Gründen erklärt werden muß, als aus der menschlichen Individualität, wie sie als einzelnes Glied der Menschheit vorhanden sein kann [1]).

1) Dies möchte wohl klar machen, wie diejenige Äußerung Köhler's, wel-

Dieser Eindruck kann aber auch kein anderer sein, als der Eindruck der sich voll und rein offenbarenden Gottheit. Voll, und so daß eine vollere Offenbarung niemals möglich sein kann, weil in dieser menschlichen Persönlichkeit ebendasselbe Zusammensein von Wollen und Wirken auf den offenbarungsbedürftigen Geist des Menschen sichtbar ist, welches, nicht allein nach der allgemeinen Idee Gottes, sondern nach dem religiösen Bewußtsein dessen, was der Inbegriff der ganzen Welt nicht enthalten kann, dem Wesen Gottes eigen sein muß. Hier wird also kund die reine Liebe Gottes dem Elend und der Unreinheit der Menschheit gegenüber. Da es nun nie eine Anschauung von etwas Natürlichem, Menschlichem oder Geistigem geben kann, welche mehr enthielte, als jenes: so ist die Offenbarung in Jesus voll. Ganz rein aber dürfen wir sie nennen, weil nichts in ihm ist, was nicht beitrüge zur Darstellung der göttlichen Thätigkeit. Denn selbst das Äußerlichste und Beschränkteste, was die Menschheit auch bei ihm mit sich brachte, trägt dazu bei, wenn wir nur seinen Eindruck nicht, widersprechend der Geschichte, hemmen oder verkehren, uns die in der göttlichen Offenbarungsthätigkeit liegende herablassende Selbstbeschränkung des an sich unbeschränkten, unendlichen Wesens darzustellen. Dieses Zusammenstimmen aller, auch der geringsten und materiellsten Verhältnisse eines Wesens zu seiner eigenthümlichen Bestimmung ist Reinheit, und darum ist die Darstellung der Gottheit in der Menschheit Jesu eben so rein als voll. Und so bewährt sich der ganze Inhalt unseres Satzes geschichtlich und in Übereinstimmung mit dem Begriffe der Offenbarung. Jesus erscheint als die Offenbarung selbst, als der absolute Gesandte Gottes [1]).

2) Die Aussagen der Geschichte über den Eintritt Jesu in das Leben, so wie über seinen Austritt aus demselben, bewähren die Offenbarung Gottes in ihm als schlechthin göttlich und als ewig fortwirkend.

che Friedrich Heinrich Jacobi in seinen Briefen beklagt (B. 2. S. 491), daß nämlich in Christus Menschheit sei, und nicht blos ein einzelner Mensch, einen sehr richtigen, und, im Zusammenhange betrachtet, ganz nothwendigen Sinn haben könne.

1) Vgl. Seite 145.

Vermöge dieses Satzes knüpft sich das Geschichtliche der Offenbarung Gottes in Jesus an das Übergeschichtliche und Übernatürliche an, ohne daß es seinen festen geschichtlich-zeitlichen Karakter verliert, gerade wie es dem Begriffe der Offenbarung gemäß ist [1]). Hätten wir keine Kunde von den genannten Thatsachen: so würde zwar die Offenbarung Gottes in dem geschichtlichen Dasein Jesu bleiben, aber eben die bloße Geschichtlichkeit derselben würde die rein-religiöse Aneignung dieser Offenbarung hemmen, ja unmöglich machen. Denn man würde der Reflexion nicht ausweichen können, daß in der reinen Geschichte der Menschheit Alles so zusammenhänge, daß auch Alles in derselben aus dem gemeinsamen Grunde des Daseins und Soseins des menschlichen Geschlechts abgeleitet werden müsse. Von den Wunderwerken Jesu würde dies nun freilich niemals sich zeigen lassen; und wie die verschiedenartigen Versuche, sie natürlich-geschichtlich aufzufassen, immer an der Klarheit der Thatsachen selbst und an dem religiös-gesunden Sinne der Leser gescheitert sind: so bleiben die Wunderwerke auch immer der geheime Stachel bei bessergesinnten Naturalisten, die Unhaltbarkeit ihres Standpunktes anzuerkennen oder zu vermuthen. Allein die Wunderwerke Jesu sind keine Einheit außer in der Person Jesu. Wird nun diese Person als blos menschlich-geschichtlich angesehen: so entsteht auch immer wieder der Reiz, die Wunderwerke als etwas nun einmal nicht in die Geschichte Passendes, aber eben deshalb auch nicht Wesentliches, nicht Wichtiges, was man könne auf sich beruhen lassen, anzusehen: ein Standpunkt, auf dem eine gewisse Halbheit in der Durchdenkung des der Person Jesu Eigenthümlichen, so wie in der Prüfung der geschichtlichen Überlieferung, nothwendig auch religiöse Menschen festhält, der aber als Halbheit sich schon dadurch zu erkennen giebt, daß, wie wir gezeigt zu haben glauben, die Offenbarung in Jesus sich ja nur als Zusammenstimmung der Werke und der Worte festhalten läßt. Wird also die Person Jesu nicht schon in ihrem Eintritte in das Leben als unterschieden von den übrigen Menschen betrachtet: so kann das Gott Offenbarende in ihr auch nur

1) Seite 143. 144.

demjenigen eignen, was in ihr aus der Menschheit als solcher ist, dem blos Menschlichen, oder, mit anderen Worten, die Menschheit im Ganzen ist die Offenbarung Gottes und Jesus ist lediglich die Blüthe der Menschheit: eine Ansicht, die zwar auf den ersten Blick etwas Anlockendes hat, sich aber, abgesehen von der Wundermacht Jesu, schon durch das sündige Elend der Menschheit [1]) und durch die historisch erscheinende Sündlosigkeit Jesu als unhaltbar darstellt, indem die ganze Geschichte der Religion die Offenbarung als eine göttliche Thätigkeit in Bezug auf die durch Sünde vorhandene Verdunkelung des Gottesbewußtseins darstellt. Dieses Bedürfniß hatte nun zur Zeit Jesu den höchsten Grad erreicht. Daß die sündige Menschheit in diesem ihrem tiefsten Verfalle durch die Sünde rein aus sich den absolut Gott offenbarenden Menschen sollte erzeugt haben, ist etwas so Undenkbares, daß man ohne Anknüpfung des Geschichtlichen an das Übergeschichtliche hier auf keine Weise zur Klarheit durchdringen kann; daher auch dieser Standpunkt sich fast nothwendig in pantheistischen Indifferentismus verliert. In der Hauptsache gilt dasselbige von dem Ausgange Jesu aus dem Leben. Wäre er nicht als ein von dem aller anderen Menschen wesentlich verschiedener dem vernünftig-religiösen Glauben dargeboten: so würde das Vorübergegangensein der Offenbarung in Jesus, das nur einmal Dageweſensein dieser Erscheinung, etwas Befremdendes und Verwirrendes behalten und wieder an der Geschichtlichkeit jenes reinen Zusammenstimmens von Worten und Werken irre machen. Denn ein Offenbarer, ein Gesandter Gottes, der gerade eben so aufgehört hätte, vollkräftig zu wirken, wie alle andere Sterbliche, dessen geschichtliches Bild also gerade so erbleichen müßte, wie das aller anderen bedeutenden Menschen sich nur innerhalb der Geschichtswissenschaft erhalten, niemals aber mit der Unmittelbarkeit, wie in den Tagen ihres Lebens auf Erden, auf die folgenden Geschlechter wirken könnte, ein solcher könnte auch gar nicht als der schließliche, absolute Gesandte Gottes gedacht werden. Die Wirkung, die sein geschichtliches Bild (und die Festhaltung von diesem wäre der

1) Seite 72.

ganze mögliche Glaube an ihn) etwa fortwährend hervorbrächte, müßte, wenn sie mehr zu sein schiene, als wehmüthige Erinnerung, Täuschung sein, weil an der in ihm gegebenen Offenbarung Gottes immer das fehlen würde, daß Gott den Tod in der Menschheit aufheben will und immerdar aufhebt. Man muß also sagen: Diejenigen, welche Jesus als aus der Welt gegangen ohne Auferstehung ansehen, können auch nicht der vollen Offenbarung Gottes in ihm froh werden, sondern müssen diese in etwas Anderem suchen.

Dies sind die Gründe, aus welchen die durch die Geschichte der Wirksamkeit Jesu angeregte religiöse Empfänglichkeit sich von selbst, d. h. also auf religiös-geschichtlichem Wege, der Annahme von Übernatürlichem bei seinem Eintritte in das Leben, sowie bei seinem Austritte aus dem Leben, entgegenbewegt, und dieser mächtigen und reinen Bewegung entspricht nun die beglaubigte Geschichte.

a. Die übernatürliche Erzeugung Jesu wird von Matthäus und Lukas erzählt. Der Letztere eröffnet sein Evangelium mit der ausdrücklichen Erklärung, daß er sorgfältig nach dem Thatbestande der Dinge, die er erzählen werde, geforscht habe [1]), und bald darauf folgt der Bericht von dem, was der Jungfrau Maria verkündigt worden, und was an ihr Wunderbares geschehen sei. Da nun die Möglichkeit vorhanden war, daß Lukas diese Thatsachen innerhalb des Kreises, welchem Maria sie mitgetheilt hatte, erfahren konnte: so ist nicht anzunehmen, daß der gewissenhafte Forscher und Erzähler der Geschichte Jesu hier unbeglaubigte mythische Elemente sollte aufgenommen haben. Dasselbe gilt im Wesentlichen von Matthäus oder dem Verfasser des nach ihm benannten Evangeliums [2]). Daß Markus und Johannes diese Erzählung nicht haben, läßt sich bei dem Ersten aus seiner kompendiarischen Kürze, bei dem Zweiten aus seinem

1) Luk. 1, 1—4.

2) Die Meinung, daß die ersten Kapitel des Matthäus, die diese Erzählung enthalten, unächt seien, d. h. nicht dem Verfasser dieses Evangeliums angehören, ermangelt der sprachlichen und historischen Gründe. Vgl. Olshausen, Echtheit der vier Evangelien S. 77. Gersdorf, Beiträge zur Sprachkarakteristik der Schriftst. des N. T. 1816. S 38—145.

didaktiſch-kontemplativen Zwecke erklären, zu welchem dieſe Erzählung nicht weſentlich war, um ſo weniger, da er ihr Bekanntſein und den Glauben an ſie als ſchon längſt in den Gemeinen verbreitet vorausſetzen durfte, und da ſein Grundgedanke von der Menſchwerdung des ewigen Logos in Jeſu auf gewiſſe Weiſe die übernatürliche Erzeugung ſchon in ſich ſchloß, weil jener die abſolute Freiwilligkeit des in die Welt kommenden Logos in ſich ſchloß, die bei der natürlichen Erzeugung durch einen menſchlichen Vater nicht als wirkſam gedacht werden kann. Wenn Johannes das Geborenſein aus Gott in den an den Sohn Gottes Glaubenden ausdrücklich entgegenſtellt dem Geborenſein durch den Willen eines Mannes [1]): ſo muß er das Geboren- oder Erzeugtſein deſſen, in welchem die Gotteskindſchaft der Glaubenden begründet iſt, auch ausſchließlich von Gott ableiten.

Hieran ſchließt ſich das an, was aus ſpekulativen Gründen, ſoweit ſie der Apologetik angehören, die übernatürliche Erzeugung, unter Anknüpfung an das Vorige, begründet. Nur ſo, als ein Wunder, unter Ausſchließung alles ſinnlich-egoiſtiſchen Triebes und aller ſich, in dem geſchichtlichen Zuſtande der Menſchheit, daran knüpfenden Mittheilung des ſinnlichen Übergewichts in der Seele, läßt ſich die Entſtehung einer nicht nur ſchlechthin reinen, ſondern vorzüglich zur vollen Einwohnung der göttlichen Lebensfülle geeigneten menſchlichen Perſon denken. Es iſt nicht richtig, was Schleiermacher bemerkt, daß jenes Übergewicht auch bei der jungfräulichen Geburt nicht ausgeſchloſſen ſein würde, daß alſo das Wunder, wodurch die Mitgabe des ſündigen Zuſtandes verhindert wurde, auch bei der natürlichen Erzeugung Statt finden konnte [2]). Denn die, durch die reinſte weibliche Frömmigkeit in Glauben und Gehorſam karakteriſirte, blos leidentliche Thatſache des wunderbaren Empfangens ſchließt die Mitwirkung des ſündigen Egoismus ganz anders aus, als es auch bei einem die natürliche Erzeugung irgendwie begleitenden Wunder denkbar wäre [3]).

1) Joh. 1, 13.

2) Schleiermacher Glaubenslehre 2te Ausg. Th. 2. S. 73. 74.

3) Vgl. Ritſch Syſtem der chriſtlichen Lehre, 4te Ausg. S. 241. Meine Polemik S. 223.

b. Indem wir die Thatsache der Auferstehung Jesu als ein Moment der in ihm gegebnen Offenbarung behaupten, ist es wichtig, uns den apologetischen Standpunkt, von welchem dies hier allein geschehen kann, zu vergegenwärtigen. Es ist nämlich der der Anknüpfung an die ganze Reihe von Offenbarungsthatsachen, welche wir bis jetzt anerkannt haben, namentlich und zunächst an die eines so reinen und vollkommenen Lebens, wie es sich in dem Ineinandersein der Worte und Werke Jesu darstellt. Es fragt sich hier also nicht nach der Auferstehung Jesu als einer vereinzelten, von seinem übrigen Leben losgerissenen Thatsache, sondern nach der Auferstehung dessen, der schon durch sein Leben den Begriff der Offenbarung verwirklicht. Und es fragt sich dann weiter nach dieser Thatsache nicht in Bezug auf alle Einzelnheiten ihrer Überlieferung, und deren entweder wirkliche oder scheinbare Widersprüche, sondern es fragt sich nach dem Totaleindrucke historischer Wahrheit und Gewißheit, den die Überlieferung auf jeden dem allgemeinen Offenbarungskarakter des Lebens Jesu sich nicht Verschließenden macht. Und von diesem Standpunkte aus behaupten wir, daß die Auferstehung, sammt ihrem Komplement, der Auffahrt, eine unumstößliche Gewißheit in sich trage, und dem Karakter Jesu, als der persönlichen Offenbarung, jene geistige Fortwirkung und Übergeschichtlichkeit mittheile, zu welcher, wie wir oben sahen [1]), die geschichtlichen Thatsachen die bleibende Grundlage bilden. Hieraus folgt eben so sehr, daß wir eines harmonistischen Bestrebens, auch so wie es auf exegetisch-historischem Standpunkte rechtmäßig ist, hier nicht bedürfen [2]), als auch, daß die Auferstehung selbst ein nothwendiger Gegenstand der Apologetik sei [3]).

1) S. 145.

2) Aus diesem Grunde allein (ähnlich wie bei dem Pentateuch) nehme ich mehre harmonistische Ausführungen in der ersten Ausgabe dieses Buchs (S. 120 u. f.) hier nicht wieder auf, keinesweges deshalb, weil ich alles Harmonistische in Ansehung dieser Thatsache für verfehlt, oder das von mir dort Aufgestellte für unbrauchbar hielte.

3) Aus diesem Grunde muß es auch ein Fehler sein, daß Stein in seiner Apologetik gar keinen Abschnitt über die Auferstehung, soweit sie von den Wundern Christi verschieden ist, liefert.

Zum Erweise unserer Behauptung zeigen wir zuerst, wie die Auferstehung Jesu als ein nothwendiges historisches Mittelglied zwischen dem Leben und dem Tode Jesu einerseits und dem Gemüthszustande und der Wirksamkeit der Jünger andererseits dasteht; sodann weisen wir auf die Anschaulichkeit der neutestamentlichen Überlieferung in Bezug auf die Hauptsache der Begebenheit und der sich daran anschließenden Auffahrt Jesu hin.

Was das Erste betrifft [1]), so setzt die Auferstehung Jesu seinen Tod voraus, und eine Auferstehung, welche nur als Folge eines Scheintodes angenommen würde, ist keine, weder im allgemein-begrifflichen, noch im apologetischen Sinne. Für einen Scheintod Jesu spricht nun nichts, weder Historisches noch Medizinisches. Denn alle vier Evangelisten berichten den Tod Jesu [2]). Es wird von den Kriegsknechten gesagt, daß sie deshalb, weil sie sich überzeugt, daß Jesus schon gestorben, ihm die Beine nicht gebrochen hätten [3]), und von der Thatsache seines Todes überzeugte sich auch Pilatus, ehe er den Leichnam dem Josef von Arimathäa bewilligte, durch die Aussage des Hauptmanns [4]). Alles, was die Kreuzigung mit sich brachte, sammt den Körper- und Seelenleiden, die ihr vorausgegangen waren, und dem, was darauf folgte, dem Gelegtwerden in die Grabeshöhle, spricht mit einer hohen, Überzeugung begründenden, Kraft für das wirkliche Gestorbensein Jesu, und die Erzählung des Josephus [5]) von Einem, der kurz nach Erleidung dieser Strafe vom Kreuze abgenommen, durch die sorgfältigste ärztliche Behandlung am Leben erhalten wurde, ist nicht im Mindesten geeignet, glaublich zu machen, daß Jesus nicht gestorben sei, da ja, nach einem längeren Leiden am Kreuze, die ärztliche Behandlung gerade bei Jesus hinwegfiel. Zu allem diesem kommt eine Bestätigung des wahren Todes Jesu aus sei-

1) Vgl. Neander Leben Jesu Christi, 1837. S. 644 u. f.

2) Mt. 27, 50. Marc. 12, 37. Luk. 23, 46. Joh. 19, 30.

3) Joh. 19, 33.

4) Marc. 15, 44. 45.

5) In seiner Lebensgeschichte §. 75. Josephi opera, ed. Richter, vol. V. p. 66.

nen Worten, sowohl denen, die er vor seinem Tode [1]), als denen, die er nach seiner Auferstehung gesprochen [2]), wenn wir uns, in Ansehung der letzteren, hier einen Augenblick auf den Standpunkt derer stellen, welche ein Leben Jesu nach der Kreuzigung annehmen, ohne einen wahren Tod zuzugeben. Denn so auf seinen Tod hin- und auf ihn zurückweisen, wenn er nicht wahrhaft Statt gefunden hätte, konnte der nicht, dessen ganze vorangegangene Wirksamkeit in Worten und Werken ihn als den Wahrhaftigen, den, in dem Bewußtsein, vermittelst der Wahrheit frei machen zu können, Lebenden erwieß [3]). Er hätte nicht seine Auferstehung als ein Großes und Herrliches seinen erstaunten Jüngern bezeichnen können, wenn er ihnen vielmehr hätte sagen sollen: Wundert euch nicht in so hohem Grade, denn ich war nur scheinbar gestorben. Diese durch Jesus unerschütterte Überzeugung der Jünger von seinem Tode wird auch keineswegs durch die Äußerung des Petrus, daß es unmöglich gewesen sei, daß Jesus vom Tode hätte behalten werden können [4]), in Abrede gestellt, da vielmehr hier nur die behaltende Macht des Todes, insofern er als eine Überlieferung der Seele in den Hades angesehen wird, in Betracht kommt, das Getödtetwordensein Jesu aber gar nicht geleugnet, vielmehr durch das kurz vorhergehende ἀνείλατε, V. 23, bestätigt wird [5]). Ob nun, was von Neueren behauptet wird, wahrscheinlich sei, daß Jesus die Äußerungen über den ihm bevorstehenden Tod nicht in der Ausdehnung gethan habe, wie wir sie bei den Evangelisten

1) Mt. 16, 21. 17, 23. 26, 12. Luk. 13, 33.

2) Luk. 24, 47.

3) Joh. 8, 32.

4) Apostelg. 2, 24: καθότι οὐκ ἦν δυνατὸν κρατεῖσθαι αὐτὸν ὑπ' αὐτοῦ.

5) Lediglich auf diese Vereinbarkeit des wahren Todes Jesu mit dem von Petrus angedeuteten, in der göttlichen Bestimmung Jesu begründeten, Nichtverwesenkönnen, oder vielleicht richtiger Nichtverwesensollen, seines Leibes habe ich in der ersten Ausgabe S. 128. hingewiesen, und es geht daraus hervor, daß Rosenkranz in seiner Rezension meines Buchs (Wiss. Jahrb. 1829. Nr. 109. S. 888.) ohne Recht und ohne Verständniß meines wahren Sinnes bemerkt, daß ich doch im Grunde annehme, „daß Christi Sterben noch nicht bis zum Tode vorgeschritten gewesen sei."

finden [1]), darauf kommt hier, auf dem Punkte, wo wir stehen, nichts an, weil, auch diesen Fall gesetzt, ein Voraussehen seines Todes von Seiten Jesu überhaupt sich aus der Klarheit und Tiefe der Auffassung seines Verhältnisses zu dem Hasse der Priesterschaft und zu allem Widerstrebenden und ihn Mißverstehenden um ihn her mit Sicherheit schließen läßt, um so mehr, da in seinem Karakter die entschiedenste Abneigung gegen einen weltlichen Triumf liegt. Wozu denn noch die Undenkbarkeit kommt, daß die Evangelisten ihn auf mannichfaltige Weise von seinem Tode sollten sprechen lassen [2]), ohne daß dies im Wesentlichen d. i. im Voraussagen des Todes selbst, Wahrheit gewesen wäre.

Die auf diesen wirklichen Tod Christi gefolgte Auferstehung steht nun als einzig mögliches geschichtliches Mittelglied zwischen seinem vorhergehenden Leben und der nachfolgenden Überzeugung seiner Jünger da. Denn woher konnte den durch den Tod so hoffnungslos gewordenen Jüngern der Muth kommen, zu zeugen von ihm als dem Lebendigen, wenn er ihnen nicht als ein von den Banden des Todes [3]) Befreiter und nicht, wie Andere, zum zweiten Male von denselben Gebundener gewiß war? Woher die Verkündigung des Auferstandenen, als mit dem sie gegessen und getrunken hätten [4]), wofern dies nicht der Fall gewesen war? Und wenn Jünger, die Jesus als taugliche Werkzeuge im Dienste seiner Sache erwählt hatte, auf einmal zu so unbegreiflichen Schwärmern hätten werden können, daß sie Jesus als von Gott auferweckt, und sich als die Zeugen dessen angaben, während sie Visionen einer erhitzten Einbildungskraft hatten: wie war es möglich, daß nicht nur Tausende aus dem Volke, ohne weltlichen Reiz, dieser Verkündigung Beifall gaben, und zwar so, daß nicht schwärmerische, sondern der Heiligung sich befleißigende, Gemeinen daraus hervorgingen, sondern daß auch Priester, die durch ihre äußere Lage auf der

1) Vgl. Strauß Leben Jesu. 3te Ausg. Th. 2. S. 321 u. f.

2) Vgl. Joh. 10, 17. 18. Neander S. 645.

3) Apostelg. 2, 24: ὃν ὁ θεὸς ἀνέστησε λύσας τὰς ὠδῖνας τοῦ θανάτου; ὠδῖνας wie die Alex. Ps. 18, 5. ὠδῖνες ᾅδου für חֶבְלֵי שְׁאוֹל.

4) Apost. 10, 41.

Seite der Gegner der Apostel standen, an diese Thatsache glaubten, daß selbst ein Gamaliel sagen konnte, die Sache der Jünger könne wohl aus Gott sein? Wodurch anders kann dies Alles erklärt werden, als dadurch, daß es keine haftende Widerlegung derselben gab, wohl aber gewichtige Zeugnisse glaubwürdiger Männer? Dagegen vermag nichts der Einwurf, ja er zeigt sich, näher betrachtet, als völlig nichtig: daß Jesus sich würde öffentlich gezeigt haben im Tempel und vor seinen Feinden, wenn er auferstanden wäre, und daß ja dies das unfehlbare Mittel gewesen wäre, den Glauben an ihn zu erzeugen. Denn wenn der Glaube, den Jesus wollte, sich so hätte erzeugen lassen durch eine öffentliche Erscheinung vor innerlich der Wahrheit widerstrebenden Menschen, und unter dem ganzen Geräusche einer leidenschaftlich bewegten Menge: dann wäre er nicht Glaube an die Offenbarung gewesen, die ein Erhobensein in das Gebiet göttlicher Wahrheit in sich schließt; dann wäre die Auferstehung geglaubt worden als ein einzelner wunderbarer Akt, und insofern gleich anfangs nutzlos, nicht aber als der Schlußstein jener ganzen Darstellung Gottes, zu deren Auffassung Sinn für das Ganze der Worte und Werke gehörte. Gerade die nicht öffentliche Erscheinung, das Wandeln in Galiläa, wo doch Hunderte, aber Vorbereitete, zugleich für sein Wort Empfängliche ihn sehen und nachher von ihm zeugen konnten, die Vermeidung jener unreinen und stürmischen Bewegung, die sein Wiederauftreten in Jerusalem nothwendig erregt haben müßte, die Hinaussetzung der öffentlichen Verkündigung seiner Auferstehung bis zu der Zeit, wo die Jünger, mit höherer Gotteskraft und Weisheit erfüllt, so zeugen konnten, daß die Art ihres Zeugnisses die Gemüther der Vorbereiteten am lebendigsten und reinsten ergriff: gerade dies ist ein Merkmal jener Weisheit, die alle Worte und Werke Jesu bezeichnet.

Die Anschaulichkeit der Evangelienberichte in Betreff aller Hauptzüge der Begebenheit wird sich am besten durch eine tabellarische Zusammenstellung des in einem jeden Evangelisten Enthaltenen herausstellen, an welche wir dann erläuternde Bemerkungen zu knüpfen haben.

Matthäus.

Beide Marien kommen zum Grabe. Die Wegwälzung des Steins durch den Engel ist schon geschehen. Der Engel vor dem Grabe bezeugt ihnen die Auferstehung und verweiset sie auf Galiläa. Jesus begegnet ihnen auf dem Rückwege, und thut dasselbe. Die entflohenen Hüter werden bestochen. Feierliche Rede Jesu auf dem Berge in Galiläa.

Marcus.

Die beiden Marien und Salome kommen zum Grabe. Der Stein ist abgewälzt. Sie gehen hinein, ein Engel bezeugt ihnen die Auferstehung und verweiset sie auf ein Sehen in Galiläa. Sie eilen zurück, ohne jemandem (unterweges?) etwas zu sagen. Maria Magdalena sieht Jesus zuerst und verkündigt seine Auferstehung den Jüngern. Darauf sehen ihn zwei Jünger auf dem Felde. Darauf zeigt er sich den Elf. Der Herr giebt ihnen Aufträge und Verheißungen und fährt auf.

Lukas.

Maria Magdalena, Johanna, Maria Jacobi und einige Andere kommen zum Grabe. Sie finden den Stein abgewälzt und das Grab leer. Zwei Engel treten zu ihnen, bezeugen die Auferstehung, und erinnern an die Reden Jesu in Galiläa. Sie kehren zurück und verkündigen das Gesicht. Petrus kommt auch zum Grabe, und findet das Grab leer. Die Jünger auf dem Wege nach Emmaus begegnen dem Herrn. Sie kehren zurück zu den Elf. Jesus ist schon dem Petrus erschienen. An demselben Abend zeigt er sich den Elf, belehrt sie, und verheißt ihnen den heiligen Geist. Er fährt bei Bethanien auf.

Johannes.

Maria Magdalena geht früh zum Grabe und findet es leer. Sie läuft zu Petrus und Johannes, und verkündigt dies. Beide Jünger kommen und finden es so. Maria ist auch zurückgekommen, bleibt am Grabe, als die Jünger schon weggegangen, sieht zwei Engel und Jesus, der ihr seine Auferstehung ankündigt. Am Abend des Tages zeigt sich Jesus den Elf. Acht Tage später dem zweifelnden Thomas. Später erscheint Jesus in Galiläa am See mehren Jüngern, er zeigt seine Wundermacht, und spricht mit Petrus von seinem und Johannes Ende.

Der Gesammteindruck, der sich aus der unbefangenen und gründlichen Vergleichung dieser Berichte ergiebt, ist ohne Zweifel der, daß Jesus am Morgen des dritten Tages, von dem seiner Kreuzigung an gerechnet, zuerst einigen seiner Jüngerinnen erschien, welche für ein weiteres Sehen, zusammt der Jüngerschaft im Ganzen, auf Galiläa verwiesen wurden. Sodann zeigte er sich am Abende desselbigen Tages den sogenannten Elf, obwohl dem Thomas erst später. Die längere Zeit seiner Auferstehungstage brachte er in Galiläa zu als dem Theile des Landes, worin er die meisten und empfänglichsten Jünger hatte. Hier fand unter Anderm eine feierliche Zusammenkunft Jesu mit seinen Jüngern auf einem Berge Statt. Jesus begab sich gegen das Ende der vierzig Tage, so wie seine Jünger, nach Judäa zurück, und schied von ihnen durch die Auffahrt bei Bethanien.

Das hier Genannte ist von solcher Beschaffenheit und steht in so gutem Zusammenhange, daß es als Gesammteindruck der rein verglichenen Berichte zu betrachten ist, wofern man nur nicht von dem falschen Gesichtspunkte ausgeht, daß alle Evangelisten Alles haben müßten, oder aus dem Auge läßt, daß die Verschiedenheit des Standpunkts, mit welchem das Kleine und relativ Zufällige einer Begebenheit von verschiedenen Berichterstattern erzählt wird, auch nothwendig eine Verschiedenheit hervorbringt, die auf den ersten Blick Widerspruch in der Geschichte zu sein scheint, während sie blos Widerspruch der Erzählungsweisen im Unwesentlichen ist [1]).

1) Vgl. Lessing's Anerkennung eines reineren, einfacheren harmonistischen Bestrebens in der Duplik, 1778. Schriften, Berlin 1825. S. 163: „Wo bliebe eure Harmonie, Wortklauber, Sinnverdreher. Eure! Ich meine nicht jene bessere, die sich begnügt, ein einstimmiges Resultat zu erhalten, und kleine Nebenumstände, die in diesem nichts verändern, so verschieden, so widersprechend sein läßt, als sie wollen." Warum beherzigen denn die Kritiker der neueren Bildung, die sich so gern auf Lessing berufen, diese und ähnliche Aussprüche desselben (z. B. den, daß die schlechte Harmonie allein die Einwürfe seines Ungenannten hervorgebracht habe S. 164.) nicht ebenfalls? Es muß wohl sein, weil Lessing's Bildung noch weit hinter der ihrigen zurücksteht.

Ein Hingehen von Jüngerinnen zum Grabe, die es leer finden und von Engeln berichtet werden, haben die drei Synoptiker; Johannes erzählt allein von Maria Magdalena, ohne ein Reden der Engel zu dieser zu erwähnen, wie er denn auch allein das Gespräch Jesu mit dieser berichtet. Diese Verschiedenheit beruht ohne Zweifel darauf, daß Johannes, den, sammt dem Petrus, Maria Magdalena zuerst und allein von dem Leersein des Grabes benachrichtigt hatte, von der Geschichte dieser am genauesten unterrichtet war, und es ist kein geringer Wechselbeweis für die johanneische Abfassung des vierten Evangeliums und die Wahrheit dieses Ereignisses mit Magdalena, daß es gerade von diesem Evangelisten erzählt wird. Die geringere Kunde desselben auf Seiten der drei ersten Evangelisten erklärt hinreichend ihr Zusammenfassen der Erscheinungen, die Magdalena gehabt, mit denen der übrigen Frauen, um so mehr da das Besondere der ersten von Marcus K. 16, V. 9 durch sein πρῶτον angedeutet wird; und es ist fast unerklärlich, wie dies, in Nachfolge des fünften und sechsten den sogenannten zehn Widersprüche beim Wolfenbütteler Fragmentisten [1]), noch von Neueren könne als etwas irgend Verdacht Erregendes angesehen werden, gleichsam als hätten die Synoptiker die Pflicht gehabt, die Geschichte der Magdalena zu erzählen, oder Johannes die der übrigen Frauen [2]).

Über die Kleinlichkeit, den Unterschied als wichtig hervorzuheben, daß Matthäus und Marcus von einem Engel und Lu-

1) In Lessing's Beiträgen zur Geschichte und Literatur aus den Schätzen der Bibliothek zu Wolfenbüttel. Beitr. 4. 1777. Dann in den Fragmenten des Wolfenbüttelschen Ungenannten. Berlin 1788. Fünftes Fragm. S. 222.

2) So folgert auch Strauß, Leben Jesu 3te Ausg. 2ter Th. S. 625. ganz unberechtigt, ja eigentlich anti-harmonistisch, Luk. 24, 10. schließe in sich, daß Petrus von mehren Frauen sei aufgefordert worden, zum Grabe zu gehen, während sich dies bei Lukas ganz einfach als Zusammenfassung des Berichts der Magdalena mit dem der anderen Frauen an verschiedene Jünger erklärt. Vgl. S. 634. sein unbegründetes „eben so gut," um das Ursprüngliche der johanneischen Erzählung und den ganz richtigen Gedanken des Generalisirens von Seiten der Synoptiker, den er selbst äußert, zu verwischen.

kas von zweien sprechen, verweise ich im Vorübergehen auf die in ihrer Art großartigen Worte Lessing's, die mindestens eben so sehr seinen Zorn gegen die „kalten Widerspruchsklauber" als gegen die schlechten und kleinen Harmonistiker verrathen [1]).

Ein anderer sogenannter Widerspruch [2]) soll darin liegen, daß die Frauen von der Stimme des Engels nach Galiläa verwiesen und auch beauftragt werden, dahin die Jünger zu bescheiden, während er diese an demselben Tage in Jerusalem wiedersehe. Hiebei hat man aber sehr übersehen, daß es noch andere Jünger, außer den Elf, auch in Jerusalem gab, und daß eine Weisung an die Frauen die Beziehung auf die Gesammtheit der Jüngerschaft (um so mehr, da die Frauen ausdrücklich hinzugerechnet werden) in sich schließen und auch ausdrucken konnte, ohne daß die nahe Bevorzugung der Elf dadurch ausgeschlossen wurde [3]).

Endlich wird es von den Bezweiflern der Geschichte stark betont, daß Matthäus nur von einem Erscheinen des Herrn vor den Jüngern in Galiläa wisse, während Lukas nur von einem Wiedersehn in Jerusalem erzähle [4]). Aber wenn man auch nichts darauf geben zu dürfen meint, daß bei Johannes Beides, Jerusalem und Galiläa, in guter Folge vorkommen, und daß der sonst dem Matthäus so verwandte Marcus ebenfalls Beides

1) Lessing's Duplik S. 146. „Was? es wäre den Evangelisten nicht anständiger, wenn ich sagte: Kalte Widerspruchklauber! seht ihr denn nicht, daß die Evangelisten die Engel nicht zählen? das ganze Grab, die ganze weite Gegend um das Grab wimmelte unsichtbar von Engeln. Da waren nicht nur zwei Engel (gleich als ein Paar Grenadiere, die vor der Behausung des abmarschirten Generals zurückgelassen werden, bis sein ganzes Gepäcke abgefährt worden), da waren deren Millionen. Es erschien nicht immer der eine und eben derselbe, nicht immer die nämlichen zwei. Bald erschien der, bald jener; bald an dieser Stelle, bald an einer anderen; bald allein, bald in Gesellschaft; bald sagten sie das, bald jenes."

2) Beim Fragmentisten der achte, Fragm. S. 280; von Strauß S. 643. bis S. 646. stark premirt.

3) Vgl. Mt. 28, 7. Marc. 16, 7.

4) Strauß a. a. O. S. 639 f. Auch Lessing a. a. O. betont diesen und den vorhergehenden sogenannten Widerspruch über die Gebühr.

andeutet, V. 7 Galiläa als Versprechen Jesu erwähnend, und V. 12 und V. 14 die Erscheinungen in Jerusalem auf eine dem Lukas und Johannes ganz ähnliche Weise [1]) erzählend: mit welchem Rechte will man denn behaupten, daß Matthäus die feierliche Versammlung in Galiläa als die letzte ansehe, oder daß Lukas den Zwischenaufenthalt in Galiläa deshalb nicht kenne oder leugne, weil er ihn nicht erwähnt? Gewiß mit keinem tüchtigen, so lange als es gewiß bleibt, daß die Thatsachen der Auferstehung und der sich daran knüpfenden Aufträge jedem Evangelisten die Hauptsache waren, mochte er nun aus besonderem Wissen oder Zwecke, oder wegen des Mangels von beidem, die Örtlichkeit der Erscheinungen Jesu vor seinen Jüngern angeben oder nicht.

Sollten wir aber vielleicht Gründe haben, die Vorstellungsweise eines neueren Schriftstellers [2]) zu theilen, welcher aus dem Neuen Testamente selbst erweisen zu können glaubt, daß die Auferstehung Jesu keine leibliche gewesen sei, daß sie vielmehr blos in dem Entrücktwerden seiner Seele aus dem Hades in den Himmel bestanden habe, aber so, daß die Seele Jesu von ihrem neuen Zustande aus das Vermögen ausgeübt habe, auf eine mit magnetischen Berührungen verwandte Weise auf die Seelen seiner Jünger zu wirken, wodurch sie ihn zu sehen gewiß wurden und der geistige Eindruck seiner Persönlichkeit sich zur Vision steigerte. Dies sei zwar eine reale Thatsache der wirkenden Persönlichkeit Jesu gewesen, es habe aber mit dem leergefundenen Grabe, dem wieder lebendig gewordenen Leibe, dem Betasten desselben und einem leiblichen Reden Jesu als des Auferstandenen gar nichts zu thun, vielmehr seien dies spätere Umbildungen

1) Strauß nennt S. 646. diese Zusammenstellung „roh und widersprechend," wobei Marcus das Verschiedene „auf keine Weise zu vereinigen gewußt oder auch nur gesucht" habe. Aber diese sogenannte Rohheit ist nichts Anderes, als die Kürze und Unmittelbarkeit des Marcus, bei welcher er nichts zu suchen brauchte, weil die Sache selbst genug sprach.

2) Weiße Die evangelische Geschichte kritisch und philosophisch bearbeitet. Leipzig 1838. 2ter Band. Siebentes Buch. S. 307—438.

in's Fabelhafte und Mythiſche, wovon der reine apoſtoliſche Glaube eines Paulus nichts gewollt und gewußt habe. Die Annahme der leiblichen Auferſtehung Jeſu ſei eine Verunreinigung des wahren Auferſtehungsglaubens [1]).

Und welches ſind die Gründe dieſes Schriftſtellers für ſeine Behauptung, welche, wenn ſie richtig wäre, den geſchichtlichen Karakter dieſes hohen Offenbarungsmomentes, nämlich der in Jeſus ſich offenbarenden Macht Gottes über den Tod, aufheben und damit die von uns ernſtlich behauptete Geſchichtlichkeit aller wahren Offenbarung vernichten würde? Zuerſt muß der Verfaſſer, mit den früher erwähnten Kritikern, die Glaubwürdigkeit der Evangeliſten in ihren Auferſtehungsberichten als widerlegt anſehen, eine Annahme, die wir als ſelbſt durch das Vorhergehende hinreichend widerlegt betrachten [2]). Sodann gründet der Verfaſſer ſeine Anſicht auf die unverkennbare Geiſterhaftigkeit der Erſcheinungen Chriſti nach der Auferſtehung, vermittelſt welcher ſich die abſolute Geiſtigkeit ſeines Erſcheinens vor den Jün-

1) Weiße a. a. O. S. 340. 344. 414. 427 u. anderwärts.

2) Um ſo weniger befaſſen wir uns hier mit dem von Weiße zur Beſtätigung der Straußiſchen und anderer Urtheile Beigebrachten, weil ſein Verfahren in ſo manchen Beziehungen ein noch künſtlicheres und willkührlicheres iſt, als das ſeiner Vorgänger. Oder wie ſoll man es anders nennen, daß nach dem Verfaſſer derſelbe Marcus, der einen ſo entſchiednen, ja ausſchließlichen Vorzug der Glaubwürdigkeit vor den anderen drei Evangeliſten haben ſoll (S. 348), mit ſich ſelbſt und beſonders der Verf. mit ihm in Widerſpruch tritt. Denn abgeſehen davon, daß Marc. 16, von V. 9 an, unächt ſein ſoll, vorzüglich deshalb, weil dieſer Abſchnitt ſo zuſammenhanglos und grell widerſprechend ſei (S. 352): ſo ſoll derſelbe Marcus, der V. 7 erzählt, die Frauen hätten den Auftrag bekommen, den Jüngern zu ſagen, daß Jeſus nach Galiläa gehen werde, nach der Auslegung des Verfaſſers, V. 8 erzählen, die Frauen hätten auch ſpäter keinem Menſchen irgend etwas geſagt (S. 348); und da dieſes Letzte ohne Zweifel das Richtige ſei (man ſieht nicht warum, vorausgeſetzt, hier wäre eine Unvereinbarkeit): ſo ſei in dem Erſten eine Unbedachtſamkeit, ein Widerſpruch des Marcus mit ſich ſelbſt (S. 349). Der wahre Schluß des Marcus ſei verloren, indeß habe er ſich wohl mit Abänderungen bei Matthäus erhalten. Dies zum Beweiſe, daß die Zuverläſſigkeit des Marcus nach dem Verfaſſer nicht die ſei, die wir als die nothwendige und wirkliche anſehen.

gern selbst in den materialisirenden und erdichtenden Erzählungen der Evangelisten noch spiegele; vorzüglich aber auf die Art, wie in den apostolischen Briefen, besonders den paulinischen, die Auferstehung als identisch mit der Himmelfahrt, ja mit dem geistigen Leben Jesu, namentlich die dem Paulus gewordene Erscheinung als identisch mit der vor den anderen Jüngern, behandelt werde.

Was nun das Erste betrifft, die Geistigkeit, die Verklärtheit, die das Leben und Erscheinen Jesu nach der Auferstehung, gemäß den Berichten der Evangelien, an sich hat: so muß man sie zugeben, ohne daß im Mindesten daraus folgt, was der Verfasser behauptet, nämlich daß das Reale, Leibliche, mit dem früheren Leben Jesu auf der Erde Identische, was dabei ist, auf Rechnung der Erdichtung zu schieben sei. Vielmehr liegt es in dem religiösen Grundgedanken der leiblichen Auferstehung des absoluten Gesandten Gottes, daß die Macht des Geisteslebens in ihm, nachdem der Tod ethisch und leiblich überwunden worden, nunmehr eine das an sich ja unsündliche natürlich-leibliche Leben durchdringende, verklärende Kraft ausübe. Sollte die Offenbarung Gottes in Jesus von den Erscheinungen der Liebe und Weisheit in seinen Worten und der Macht und Liebe in seinen Wunderwerken (immer doch vereinzelten Akten) übergehen zur vollen Verherrlichung seiner ganzen Person als des Abglanzes Gottes: so mußte dies allmälig geschehen, und gerade insofern hat der Wandel Jesu auf Erden während der vierzig Tage, neben der unvermeidlich geheimnißvollen, eine sehr begreifliche und allem allmäligen Durchdrungenwerden des Niederen vom Höheren analoge Seite. Es ist daher falsch, wenn der Verfasser sagt [1]), von der Vorstellung der Kirchenväter in Ansehung des verklärten Leibes Jesu in den Tagen der Auferstehung sei nur Ein Schritt zu der seinigen, d. i. zu der von der bloßen Geistigkeit Jesu oder einem solchen Leibe, den der Verfasser zuweilen, dunkel genug, als einen im Himmel entstandenen andeutet [2]).

1) S. 340.

2) S. 369. 396. Note.

Vielmehr ist gar kein Übergang von jener zu dieser. Denn bei denen Kirchenvätern, auf die es hier ankommen könnte, ist die Anerkennung der Identität der leiblichen Substanz Christi vor seinem Tode mit der nach der Auferstehung der Ausgangspunkt, und Alles, was sich hieran knüpfen kann, ist nimmermehr ein Nichtauferstehen Jesu aus dem Grabe, sondern die Verklärungsfähigkeit des wirklichen Leibes Jesu [1]).

Das zweite Hauptargument des Verfassers ist vorzüglich hergenommen von der Art, wie Paulus 1 Kor. 15, V. 7 die ihm gewordene Erscheinung Jesu den früheren vor den anderen Jüngern an die Seite stellt. Hieraus folgert der Verfasser, daß Paulus auch die früheren Erscheinungen nur als visionäre, als unleibliche, müsse angesehen haben [2]). Aber wenn dies Argument eine Kraft haben sollte: so müßte erst gezeigt werden, daß Einem, der die wahre leibliche Auferstehung Jesu glaubte, das gesichtliche Erblicken einer verklärten himmlisch-leiblichen Persönlichkeit nicht gerade als Erfolg und Beweis von jener erscheinen mußte, und daß er sie, im Zusammenhange mit dem Glauben an Jesu Messianität, und im Bewußtsein des empfangenen

1) Deshalb möchte denn der vom Verf. S. 340 so stark zurechtgewiesene Suicer gerade in der Hauptsache, in der Behauptung von der Einheit der Substanz des Leibes Christi, gegen ihn völlig im Rechte sein. Die Stelle lautet im thesaur. I. p. 312. „Orthodoxi autem, Christi corpus post resurrectionem spirituale et coeleste fuisse ratione qualitatum coelestium et spiritualium, ἀφθαρσίας, ἀθανασίας καὶ θείας δόξης, quibus ornatum est, non eunt inficias —: spirituale vero et coeleste fuisse ratione substantiae, hoc constanter pernegant." Der Verfasser nennt dies „einen wunderlichen Ausweg."

2) Der Verf. geht soweit zu sagen, „jenes Gleichstellen des an ihn nur innerlich ergangenen Rufes mit dem an die übrigen Apostel nur äußerlich ergangenen würde auf der frevelhaftesten Anmaaßung beruhen." Inwiefern dies? Ist denn das sichtbare Leibliche, weil es ist und die Basis des Geistlichen ist, als solches höher als dies? Ist die Berufung durch den im Gesicht Erscheinenden eine schlechtere, wenn es nur gewiß ist, daß der Herr erschienen ist, welche Gewißheit nun gerade durch die leibliche Auferstehung vermittelt wird —? Sollte das Vorrecht des Thomas und der anderen Apostel keines gewesen sein, weil auch die Nichtsehenden selig sind, und, je nach den Personen, seliger?

Berufs zum Apostel, nicht recht gut als eine im Wesentlichen gleichartige Erweisung des Lebens und lebensmächtigen Wirkens Jesu aufführen konnte. Und indem dies mit schärfster Auseinanderhaltung des Unterschiedes geschehen müßte, wäre zugleich zu zeigen, daß alles bei Paulus Vorkommende als Bezeichnung des blos geistigen Fortlebens Jesu anzusehen sei. Dies ist aber unmöglich. Denn Paulus setzt die Auferstehung Jesu als wenigstens bis zu einem gewissen Grade gleichartig der zu erwartenden Auferstehung von den Todten [1]), und sieht von verschiedenen Seiten eine als ein Unterpfand der anderen an: eine Gleichstellung, welche unvergleichlich mehr für des Apostels Annahme der leiblichen Auferstehung Jesu beweiset, als das Nebeneinanderstellen des Gesehenwerdens Jesu von Paulus mit dem von den anderen Jüngern gegen sie. Dazu kommt, daß Paulus sich auf die Auferstehung Jesu beruft als auf eine Erfüllung der Schrift, welche doch vom Messias etwas Einziges mußte verheißen haben, da das geistige Fortleben der Gerechten nichts dem Messias Eigenthümliches war [2]); abgesehen von der Art, wie er den Herrn als von Hunderten zugleich gesehen bezeugt, eine Bezeichnung, die über die immer subjektive Disposizion zum Wahrnehmen einer Vision auf das Klarste hinausgeht.

Nach diesem kann es unmöglich für unseren Zweck noch erforderlich sein, die weiteren Behauptungen des Verfassers vom Zusammenfallen der Auferstehung und der Himmelfahrt, von dem Auffahren Christi nach jeder Erscheinung, und von dem angeblichen Nichterwähntwerden der leiblichen Auferstehung bei den übrigen Aposteln noch einer weiteren Prüfung zu unterwerfen.

1) 1 Kor. 15, 12. 13. 20. 23. 24. — Weiße glaubt sich, wegen der übrigbleibenden Verschiedenheit der leiblichen Auferstehung Aller mit der leiblichen Auferstehung Jesu, berechtigt, die ἀνάστασις bei Paulus für „eine eigenthümliche Bethätigung jenes substanziellen Seins, welches nicht Christus allein, sondern alle Menschen ohne Unterschied nach dem irdischen Tode bewahren" anzusehen S. 373. Und dies wider allen Sprachgebrauch, wider den Zusammenhang und wider die ganze biblische Lehre von einstiger Auferstehung der Todten. Dieselbe Verwechselung von Auferstehung und Unsterblichkeit ist S. 437.

2) Vgl. Luk. 20, 38.

Soweit ſie hieher gehören, ſind ſie durch das Vorige widerlegt [1]).

Nachdem wir auf dieſe Weiſe die geſchichtliche und exegetiſche Grundlage der Anſicht von Weiße als nichtig glauben dargethan zu haben: fragt es ſich, ob ſeine Behauptung haltbar ſei, daß der Karakter der Offenbarung auch der von ihm anerkannten Thatſache einer Geiſtererſcheinung Jeſu, vorausgeſetzt eine ſolche habe Statt gefunden, zukomme. Da wir nun in den vorangehenden Unterſuchungen die Geſchichtlichkeit als weſentliches Merkmal aller Offenbarung anerkannt haben: ſo iſt dieſer Theil der Weißiſchen Lehre eigentlich ſchon von uns beſeitigt. Aber wegen der auf den erſten Blick blendenden Beſchaffenheit dieſer Lehre und der Art, wie ſie den geſchichtlichen Auferſtehungsglauben als ein Gemeines, der ächten Gläubigen Unwürdiges, darzuſtellen ſucht, iſt es nöthig, noch Folgendes hinzuzuſetzen.

Der Verfaſſer ſelbſt behauptet, die Frage, ob Jeſus in ſeinem Sinne erſchienen ſei, ſei keine hiſtoriſche, ſondern verſire in einem ganz anderen Gebiete, und dies iſt nach ihm das eigentlich religiöſe. Er entzieht alſo dadurch ganz folgerichtig nicht nur der Offenbarung, ſondern der Religion überhaupt den geſchichtlichen Karakter, entgegen dem oben von uns gefundenen Reſultate [2]). Welches Gebiet bleibt nun für die Religion übrig, als das einerſeits rein ſubjektiver Erfahrungen und andererſeits ſpekulativer Reflexionen? Da es aber als ausgemacht angeſehen werden muß, daß eine die Völker umbildende Religion nicht

1) Zu den Beweiſen des Verfaſſers gehört unter anderen der, daß nach Lukas 24, 26, wo Chriſtus ſagt: Alſo mußte Chriſtus leiden und zu ſeiner Herrlichkeit eingehen, die Herrlichkeit doch nicht habe erſt noch nachfolgen können (S. 380). Apoſt. 13, 34 führt er für ſeine Meinung an (S. 381), obgleich die Worte: μηκέτι μέλλοντα ὑποστρέφειν εἰς διαφθοράν, gerade gegen ihn ſprechen, indem ſie, in Verbindung mit dem ἀνέστησεν, auf die Identität des Leibes hinſehen. Eben ſo Röm. 6, 9. — Vergl. über die ganze Anſicht Nitzſch an H. Dr. Weiße in Fichte Zeitſchrift für Philoſophie und ſpekulative Theologie. 1840. 1 Heft.

2) Vergl. S. 122.

ohne eine wahre geschichtliche Basis gedacht werden kann: so führt seine Ansicht folgerichtig nur wieder zu der der ganzen Geschichte widersprechenden Betrachtungsweise, daß die kirchenbildende Religion nur eine Wechselwirkung von subjektiven Meinungen und philosophischen Reflexionen sei. Vergebens würde sich der Verfasser darauf berufen, daß doch nach seiner Ansicht das Leben Jesu eine festere geschichtliche Haltung habe, als etwa nach den Straußischen Resultaten. Denn da das von ihm anerkannte Geschichtliche nur zusammen mit dem Glauben an die geschichtliche Auferstehung die Macht auf die Völker ausgeübt und die Kirche gegründet hat: so erscheinen, nach ihm, die Wirkungen der christlichen Religion auch von Anfang an theils ungeachtet einer Täuschung, theils geradezu durch eine Täuschung hervorgebracht, und dann können sie wenigstens auf keinen Fall die Wirkungen der schlechthin wahren Religion sein, die als solche auch eine absolut reine und volle Offenbarung Gottes in sich enthalten muß. Diese also verschwindet schon in dieser Beziehung eben so vollständig nach der Weißischen Ansicht, als nach jeder naturalistischen.

Aber wie steht es denn überhaupt mit der Voraussetzung, daß das Fallenlassen des real Geschichtlichen und Leiblichen gerade das Edle, das Würdige, das Höhere in dem religiösen Glauben sei? Dies könnte nur wahr sein in dem Falle, daß das natürlich Leibliche an sich das Gemeine, das zur Aufnahme des wahren göttlichen Geisteslebens Unfähige sei. Und diese Ansicht, wenn sie nicht grob manichäisch werden will, muß spiritualistisch und gnostisch werden, d. h. sie muß die religiöse Gemeinschaft des Menschen mit Gott ausschließlich in dem abstrakt Geistigen, in dem spekulativ Reflektirenden suchen, und auch so fällt der Verfasser einer Auffassung der Religion anheim, die er von sich abzuwehren sucht [1]). Das Verhältniß ist aber gerade das, daß die wahre Religion alles ursprünglich Gute, also auch die im Natürlichen und Leiblichen begründete Geschichtlich-

1) Weiße Vorrede VII. VIII.

keit, wiederherſtellen, in ihren Dienſt nehmen, und durch eine vom Wirken Gottes ausgegangene neue und reine Realität das Leben der Menſchheit innerlich und religiös von der abſtrakten Trennung des Natürlichen und Geiſtigen befreien und zum Weſen und zur Wahrheit zurückführen will. Alſo gerade die Identität des natürlich Leiblichen in der Menſchheit mit dem verklärt Leiblichen in dem abſoluten Geſandten Gottes iſt höchſt religiös, denn das iſt erſt die volle Offenbarung Gottes, die erkrankte Natürlichkeit des Menſchengeſchlechts in der Perſon des Menſchenſohnes zur vollen Reinheit und lebendigen Geiſtesmacht wiederherſtellen zu wollen und zu können. Und dieſem das Geiſtesleben nicht ausſchließenden, ſondern gerade ihm zur abſolut reinen Baſis dienenden Realismus der chriſtlichen Religion iſt die Anſicht des Verfaſſers, im Weſentlichen gnoſtiſch und in einem allgemeinen Sinne doketiſch, entgegengeſetzt. Denn ſoll das Leben Jeſu nach ſeinem Tode nur ein ſo ungewiß geiſterhaftes, ein ſo des lebendigen Zuſammenhangs mit der geſchichtlichen Perſon Jeſu ermangelndes und doch in dieſer Weiſe Offenbarung Gottes ſein: ſo hätte auch das frühere Leben nicht geſchichtlich im eigentlichen Sinne zu ſein brauchen; eine geiſterhaft erſcheinende, wirkende, redende und ſcheinbar leidende Perſönlichkeit hätte dann auch das ideal-religiöſe Leben in der Menſchheit erwecken können, und dies wäre dann ein ganz gnoſtiſches Reſultat, ein ſolches, welchem das chriſtliche Bewußtſein immer auf das Entſchiedenſte widerſtrebt hat.

Der Verfaſſer ſchreibt der Seele Jeſu nach ihrer Abſcheidung aus dem Leibe und ihrer Auffahrt aus dem Hades (eine Annahme, die von ſeinem Standpunkte aus völlig dunkel bleibt, da wir für eine ſolche Thatſache gar keine Erfahrung haben) eine magnetiſchartige Wirkſamkeit auf die Seelen der Jünger zu. Vorausgeſetzt, dies ſei richtig, ſo fällt eine ſolche Wirkſamkeit (wie der Verfaſſer nicht umhin kann, ſelbſt zu bemerken) gerade in die Analogie dunkler, klaren Gedanken ſich entziehender, meiſt auf krankhafte Perſonen Statt findender Wirkungen. Wo bleibt

hiebei das Offenbarende? Geisterwirkungen und Gespensterer-scheinungen zugegeben, so bleibt soviel gewiß, daß sie nichts rein und eigentlich Religiöses wirken und geben können, daß man wenigstens das Religiöse in ihnen erst an einem Selbstständigen, Offenbaren und gewiß Göttlichen, messen müsse. Ist aber die Offenbarung des Lebens in Jesus auch nur eine Geisterer-scheinung: so giebt es nicht solches gewiß Göttliches, es giebt namentlich gar keine Bürgschaft, daß die von ihm ausgehenden Wirkungen die des Geistes Gottes seien.

Soviel über diesen für unser Zeitalter höchst bezeichnenden Versuch, den geschichtlichen Glauben, vom Standpunkte eines angeblich allein ächten Glaubens an den Herrn, zu untergraben und als aus dem gemeinen Hange des Menschen hervorgegangen darzustellen.

Ist die Auferstehung des am Kreuze gestorbenen Jesus wahr: so schließt sie sich an die Offenbarung Gottes vermittelst seiner Worte und Werke an, und vollendet diese zur Offenbarung der göttlichen Macht über den Tod; und somit enthält sie schon die Auffahrt wesentlich und nothwendig in sich. Denn die Offenbarung der absoluten Lebensmacht durch Einen, der zwar auferstanden, aber wieder gestorben wäre, ist ein Widerspruch. Dies ist als der wichtigste der Gründe anzusehen, weshalb es Evangelisten, wie Matthäus und Johannes, deren herrschender Gedanke jene Offenbarung Gottes in Jesus ist, gar nicht als ein Bedürfniß erscheinen mußte, die Auffahrt noch besonders zu erzählen. Mittelbar bezeugt sie überdies Johannes, indem er von Christus erzählt, daß er sie auf das Bestimmteste vorhergesagt [1]), und gewissermaaßen auch Matthäus, indem er mit der Verheißung eines Seins mit den Aposteln bis zur Vollendung des Weltlaufs sein Evangelium schließt. Da aber die Auffahrt auch eine der ausdrücklichen Bezeugung und Erzählung sich darbietende Seite hatte, welche in Bezug auf die volle Abschließung der Geschichte und das Bedürfniß der Jüngerschaft als eines

1) Joh. 20, 17.

Ganzen nicht unberichtet bleiben sollte: so wird sie von den Apostelgehülfen Marcus und Lukas erzählt.

Durch die Auffahrt geht die Offenbarung, ohne sich von der positiven Geschichtlichkeit, die sie in der Person des Herrn hat, jemals zu lösen, in das überwiegend geistige Gebiet über, von welchem aus sie als geistliche Erleuchtung in den die Thatsache des geschichtlichen Christus Glaubenden unendlich fortgeht.

Zweiter Abſchnitt.

Die chriſtliche Religion als das Heil des ſündigen Menſchengeſchlechts.

Einleitung.

Der apologetiſche Übergang von den Thatſachen der Offenbarung zu dem Begriffe des Heils bildet ſich ſo. Die Offenbarung in ihrer höchſten Form, das iſt in der Perſon des ſchlechthin vollkommenen Geſandten Gottes, iſt doch nur die höchſte und abſolut reine hiſtoriſche Erſcheinung, die aber als ſolche das religiöſe Bedürfniß in ſeiner ganzen Tiefe nicht befriedigen kann. Dieſe geſchichtliche Thatſache macht Gott in ſeiner ſich ſelbſt gleichen Wahrheit, Heiligkeit und helfenden Liebe offenbar, und begründet dadurch für das anſchauende Vermögen, für die nach innen auf die religiöſen Gegenſtände gewandte Phantaſie, die ganze Erfüllung und Fixirung, welche die Religion nach der Seite der hiſtoriſchen Objektivität hin überhaupt gewähren kann. Aber indem die Offenbarung Gott innerhalb der Geſchichte offenbar macht, bewirkt ſie auch, daß gegenüber der göttlichen Heiligkeit und Liebe die menſchliche Sünde, die Geſchiedenheit des menſchlichen Geſchlechts von Gott, ebenfalls offenbar wird, ohne daß ſie, als Offenbarung, den hier zu Tage kommenden Gegenſatz aufheben kann. Die Religion als Thatſache muß aber weſentlich die Aufhebung des Elends durch die Sünde, die Hineinpflanzung der Menſchheit in das ſündloſe, gerechte und eben damit ſelige, Leben Gottes ſein[1]). Dies kann die Offenbarung,

1) Vgl. S. 72. 73.

weil sie und insofern sie Geschichte ist, nicht leisten, weil in der Geschichte die absolute Klarheit und Reinheit des göttlichen Gesandten, Jesu, nur gegenübersteht der Unreinheit und Dunkelheit der übrigen Menschen, ohne daß der geoffenbarte Wille Gottes, diese hinwegzuschaffen durch die Offenbarung als solche erfüllt würde. Die Offenbarung ist zu objektiv und geschichtlich, um das Innerste der Religion zu sein; und das religiöse Bedürfniß nach Rettung aus der Sünde und Hineinversetzung in die geoffenbarte Gerechtigkeit Gottes ist zu tief und zugleich zu thatsächlich herausgetreten, um nicht noch nach einer anderen Thatsache verlangen zu machen, welche, aus der Offenbarung hervorgehend, doch über den geschichtlich-objektiven Karakter dieser hinausgeht, und einerseits in dem innersten Subjektiven des menschlichen Seelenlebens sich ereignet, andererseits als die schlechthin übernatürliche That Gottes als Geistes sich zu erkennen giebt. Und der Begriff dieser Thatsache ist der des Heils.

Das Heil, dessen wir durch die wahre Religion theilhaftig werden, ist Bewußtsein des in uns gepflanzten göttlich-gerechten Lebens, welches als solches das Bewußtsein unseres sündigen Wesens und des dadurch vorhandenen Elends aufhebt. Das Heil ist also Selbstbewußtsein, durch das Bewußtsein des in uns seienden und wirkenden, uns in die Gemeinschaft seiner versetzenden Gottes bestimmt und gesteigert. Im Heile ist beides vorhanden und bleibend, einerseits das Selbstbewußtsein als des kreatürlich-persönlichen Wesens, welches ursprünglich und wesentlich zur freien Gemeinschaft mit Gott bestimmt, durch die Sünde dazu unfähig gemacht, wiederum durch die That Gottes in integrum restituirt und des Elends der Sünde ledig ist; andererseits das Bewußtsein Gottes als des, selbst der Sünde, der Gebundenheit, des Elends schlechthin unfähigen, aus seiner Lebensfülle die Gerechtigkeit und Seligkeit in uns pflanzenden, absolut selbstständigen und selbstbewußten Wesens. Dem Begriffe des Heils steht also beides entgegen, sowohl die Annahme eines absoluten Wissens, in welchem das Bewußtsein Gottes mit dem Bewußtsein des Menschen schlechthin identifizirt wird, als auch

die Forderung eines absoluten und das objektive Denken vernichtenden Gefühls der Freiheit und Kraft. Denn in jenem Wissen wird die Sünde, welcher gegenüber dem sündigen Menschen allein das Heil zum Bewußtsein kommen kann, entweder ignorirt oder nur als diejenige Stufe des Seins gesetzt, vermittelst deren das absolute Wesen, Gott, selbst zum vollen Bewußtsein seines Wesens hindurchdringen müsse: beides widersprechend der Idee Gottes als das schlechthin und ewig Vollkommenen, sowie dem Bewußtsein der Verheißung und des Gesetzes aus der geschichtlichen Offenbarung, die in ihrer vollen Macht allem Heilsbewußtsein vorangehend gedacht werden muß. Was aber die absolute gedankenlose Freiheit und Kraft betrifft: so wird in ihr die vernünftige Vermittelung, die aller Religion wesentlich ist[1]), aufgegeben, und die denkende Beziehung alles Seins auf die Idee Gottes so vernachlässigt, daß sich jene Ansicht sofort als eine Verirrung des Mysticismus zu erkennen giebt[2]).

Hieran schließt sich die Bemerkung, daß einerseits das Heil die Seligkeit und das der persönlichen Kreatur, der Menschenseele, angeeignete Leben, welches ewig bleibt, in sich schließe, andererseits doch nicht in irgend einem irdischen Zeitmomente sich als absolute Freiheit von Sünde und Übel darstelle. Zwar ist die Erwartung, die zuversichtliche Hoffnung von beidem, dem Heilsbewußtsein wesentlich, weil die Realität desselben nothwendig alle untergeordneten Sfären des menschlichen Wesens zuletzt von den Folgen der sündigen Trennung von Gott befreien muß. Aber dieses kann nur der Erfolg eines geschichtlichen Verlaufs des des Heils theilhaftigen Menschengeschlechts sein, nicht aber gehört beides als empirisch und geschichtlich aufweisbare Thatsache zum Heile selbst. Vielmehr als solche wird beides nie sein; sondern wenn das Heil vollendet sein wird, wird auch die empirische Geschichtlichkeit der jetzigen Entwickelung der Menschheit vorüber sein. Das Heil stellt sich also allerdings als ein für das menschliche Selbstbewußtsein unvollendetes dar, aber für das

1) Vgl. S. 76 u. f.

2) Vgl. meine Polemik S. 288.

Gott und Mensch einigende religiöse Bewußtsein als in sich vollendet, den Keim der Vollendung auch des menschlichen Bewußtseins in sich tragend. Da aber das Heil wesentlich Bewußtsein der Aufhebung der Sünde in unserem Innersten ist: so ist es auch da, wo die Wirkungen der Sünde in der Zerrüttung des leiblich-irdischen Daseins noch in hohem Grade gefühlt werden; es ist aber noch gar nicht da, wo nur die Zusammenstimmung des sinnlich-irdischen Selbstgefühls mit den natürlichen Weltverhältnissen geschmeckt wird, das heißt das Heil ist nie dasselbe mit Glück, und immer etwas Anderes als Glückseligkeit, insofern man unter dieser eine Mischung von Seligkeit und Glück versteht, welche dem religiösen Bewußtsein des Heils nicht wesentlich ist, und in der Vollendung des Heils nur so sein wird, wie sie durch irdische Zustände nur unvollkommen, obwohl wirklich, abgebildet wird.

. Die Mittheilung, das Empfangen des Heils ist keine geschichtliche Thatsache in demselbigen Sinne, wie die Offenbarung dies ist, denn jenes geht nicht aus dem Anfeinanderwirken menschlicher Personen und zeitlicher Ereignisse hervor, als worauf alle Geschichte beruht, sondern es ist ein vorzugsweise inneres und Geistesereigniß, im Gebiete des Verkehrs des religiösen Bewußtseins mit Gott vor sich gehend, eine Thatsache, die einerseits als die von Zeit und Raum und allen durch sie bedingten Thätigkeiten relativ freieste That der Seele, andererseits als die schlechthin freie, übernatürliche und eigne That Gottes, als Geistes, sich zu erkennen giebt. Dennoch steht das Heil in unauflöslichem Zusammenhange mit der wirklichen Geschichte, nämlich durch die Offenbarung. Denn die Thatsache des Heils ist ein Ereigniß in der inneren Geschichte des religiösen Bewußtseins. In dieser aber, sofern wir sie auf dem reinen Wege fortschreitend annehmen, ist Alles gebunden an die Offenbarung und deren Anerkennung in ihrer höchsten geschichtlichen Erscheinung, als welche sich uns der absolute Gesandte Gottes darstellte. Hieraus folgt, daß das Bewußtsein des Heils sich nicht nur anknüpfen, sondern zeitlich und psychologisch zusammenfallen müsse mit der

reinsten und vollesten Anerkennung des absoluten Gesandten Gottes, d. i. Jesu, so daß wir hiedurch schon einen Inhalt für das Heilsbewußtsein auf völlig gesetzmäßige Weise gewinnen, nur nicht einen rein geschichtlichen, insofern der absolute Gesandte und Offenbarer Gottes dem geschichtlichen Verhältnisse persönlich entnommen ist. Auch ist dieses Zusammenfallen nicht so zu denken, daß die Thatsachen der Offenbarung der ganze Inhalt des Heils selbst wären, sondern nur so, daß das Heil gar nicht anders zum Bewußtsein kommt, als zugleich mit einer religiös vertrauenden, vernünftig anschauenden Anerkennung alles Wesentlichen in den Thatsachen der in Jesus persönlich gewordenen Offenbarung. Und so ist das Innerste und Geistigste der Religion, das Heil, durch besonnenen, vernünftigen Glauben an die Offenbarung unauflöslich mit der Geschichte verbunden.

Im Heile gleicht sich auch der Gegensatz des Individuellen und Universellen aus, d. h. das, dessen wir uns individuell-persönlich bewußt werden, ist zugleich das und kündigt sich uns als das an, was nicht nur Allen bestimmt ist, sondern was wirklich in dem Maaße Allen zu Theil wird, als sich in dem Ganzen die freie Empfänglichkeit für die Aufnahme des Heils, unter dem geschichtlichen Vorschreiten der Offenbarungsverkündigung, entwickelt hat. Das Heil wird uns also bewußt als die allumfassende Selbstmittheilung Gottes, zu welcher alle Glieder der Menschheit erzogen, welcher sie entgegengeführt werden, insofern dies in Übereinstimmung mit ihrer freien Selbstbestimmung geschehen kann. Deshalb ist das Heil nie etwas Besonderes für einen Menschen oder eine Gattung von Menschen; sondern der individuelle Antheil am Heile ist nur das Bewußtsein des Antheils an etwas schon allgemein Daseiendem und die Menschheit, wenigstens ἐν δυνάμει, Umfangendem. Hieraus folgt, daß im Heile auch das Bewußtsein einer religiösen Einigung der Menschheit, nämlich der Einigung zu einem Gesammtbewußtsein der Menschheit, ja der ganzen persönlich-kreatürlichen Schöpfung in Gott, liegt.

Hieraus ergeben sich die Grundformen des Heilsbewußt-

seins. Auch die höchste und unmittelbarste That Gottes an dem Geistesleben des Menschen erweist sich wirksam in Übereinstimmung mit den Seelenthätigkeiten, in welchen die Einheit des menschlich-geistigen Wesens sich kund thut. Die beiden Haupterweisungen des menschlichen Geistes sind das erkennende und das fühlende Vermögen: jenes vermittelst des Gedankens das Objekt in sich aufnehmend, dieses vermittelst des angeregten Willens in's Handeln übergehend. Dem gemäß zeigt sich das Heil einerseits als gewisses Erkennen unser in Gott, und Gottes in uns, und so steht es als Zeugniß des göttlichen Geistes da, andererseits als Erfahrung einer göttlichen Lebenskraft, und so steht es als geistliche Belebung des zum Handeln berufenen Menschen da. Beides ist aber immer in einander, da es kein gewisses Erkennen Gottes geben kann, welches nicht belebende Kraft in sich trüge, und keine zum religiösen Handeln belebende Kraft, die nicht auf einer erkennenden Gewißheit beruhte. Hier haben wir also die wahre Bedeutung des von älteren Theologen sogenannten Beweises des Geistes und der Kraft, denn sowohl in der Einheit, unter welcher er gedacht wird, als auch in dem Zwiefachen, nach welchem er bezeichnet wird, spricht sich im Wesentlichen dasselbe aus, was wir auseinandergesetzt haben [1]). Wie wichtig es aber sei, sowohl das Zeugniß des Geistes eben als ein wirkliches Zeugniß, also als einen göttlichen Gedankeninhalt, zu fassen, als auch die Erfahrung geistlicher Kraft nicht blos auf die inneren und individuellen Erfahrungen zu beziehen; wie also in erster Beziehung ein gnostischer, in zweiter ein pietistischer Irrthum zu vermeiden sei: dies werden wir bei der näheren Bestimmung der Begriffe Zeugniß und Belebungskraft zu bemerken Gelegenheit haben.

1) Dies gilt auch gegen Schleiermacher, welcher in der Glaubenslehre, 2. Ausg. Th. 1. S. 106 den Beweis des Geistes und der Kraft dem Zeugnisse des Geistes durch das profetische Wort entgegenstellt.

Erstes Kapitel.

Vom Heil als Zeugniß des Geistes Gottes.

I. Begriff des Zeugnisses.

1. Das göttliche Zeugniß ist die durch die göttliche Geistes-wirksamkeit dem Inneren des Menschen mitgetheilte Gewißheit des Heils, welches Gott den Menschen bereitet hat, und diese Gewißheit ist das Heil selbst in seiner ersten entscheidenden Selbst-erweisung. Das göttliche Zeugniß steht in unauflöslichem Zusammenhange mit der Offenbarung, unterscheidet sich aber von dieser. Die Offenbarung mit ihren Formen der Verheißung, des Gebots und der erscheinenden helfenden Liebe, ist freilich auch im allgemeinsten Sinne ein Zeugniß, eine Bezeugung Gottes, wie denn auch das Wort und Gesetz Gottes im Alten Bunde so genannt wird [1]). Aber in der Offenbarung als geschichtlicher Thatsache tritt der Karakter des Geistigen, wodurch Gott das Innere des Menschen des Heils gewiß macht, noch nicht ganz hervor. Das Zeugniß im engeren Sinne ist eben das Wirken und Reden des Geistes in der Seele, wodurch das Wirken Gottes für ihr und der Menschheit Gemeinschaft haben mit Gott ihr klar und gewiß wird. So ist denn das Zeugniß auch Offenbarung, aber als Erleuchtung des Geistes oder durch den Geist Gottes, bei welcher die historische Form der Worte und Thaten relativ zurücktritt, und sich zu einer überwiegend inneren Form des Erkennens und Gewißseins verklärt. Daß es erlaubt sei, den Begriff Zeugniß in diesem bestimmteren Sinne zu fassen, dafür sprechen diejenigen Stellen der Schrift, in denen der Geist Gottes, Gott als Geist, vorzugsweise als das Subjekt des Zeugnisses bezeichnet wird [2]). Es ist also ein wesentliches Merkmal des Begriffs dieses

1) Exod. 25, 16. Num. 17, 19. Deut. 4, 45. Ps. 25, 10. Ps. 119, 2. 24.

2) Vgl. Joh. 15, 26. 27. 1 Joh. 5, 6. 8, wo ich das ὅτι, mit Lücke, fasse: weil — der Geist die Wahrheit ist, nicht: daß Geist Wahrheit ist. —

Zeugnisses, daß Gott als Geist erkannt und gewußt werde, d. h. einerseits als sich selbst und aus sich selbst die Welt absolut wissend und erkennend, andererseits als frei und überall wirkend und auch das Freie und Persönliche wirkend und fördernd, und in dieser Wirkung als heilig sich selbst unterscheidend von der Verderbbarkeit der das Materielle in sich tragenden Welt. Denn die Begriffe geistig und frei, auf Gott angewandt, und der Vergänglichkeit und Sündigkeit der Welt und der zur Freiheit geschaffenen Menschheit gegenüber festgehalten, geben den wahren Begriff der Heiligkeit[1]), und so sehen wir, wie auf dem Boden der göttlich-positiven Religion der Begriff der Heiligkeit sich von vorn herein mit dem Begriffe des göttlichen Geistes zusammenschließt.

2. Indem auf diese Weise das göttliche Zeugniß als Geisteswirken Gottes erscheint, wird durchaus nicht verneint, daß in diesem Zeugnisse auch das Wort sei, es tritt nur in ein relativ anderes Verhältniß zum religiösen Bewußtsein als in der Offenbarung, soweit diese Geschichte ist. Hier trat das Wort als historische Thatsache auf, namentlich als Theil der historischen Erscheinung des absoluten Gesandten, und wir bemerkten, daß für das religiöse Bewußtsein der Menschheit im Ganzen alles frühere Wort sich nur in Vereinigung mit dem Worte Jesu darstelle[2]). In der Offenbarung als solcher behält das Wort immer überwiegend den Karakter der Form (und dies gilt selbst von der Offenbarung, insofern sie persönlich als ein Wunder, z. B. von Moses und den Profeten, empfangen wurde), und der Inhalt war davon noch relativ getrennt, in eine nur mit dem Gefühle und der Reflexion zu ergreifende Ferne gerückt. Im Zeugnisse ist auch

---

1 Petr. 1, 11. τὸ πνεῦμα προμαρτυρόμενον. In welchem Sinne auch die Stellen des N. T., wo Gott als der Zeugende bezeichnet wird, hieher gehören, wird sich später noch herausstellen.

1) Vgl. die Bemerkungen über den Zusammenhang von Freiheit, Allgegenwart und Heiligkeit in Gott, in Marheinecke Dogmatik. 2. Ausg. S. 112 und 113.

2) Seite 144. 145.

Wort oder Rede, denn der Geist Gottes, wie er in der Seele gegenwärtig ist, kann nicht anders als reden, und es ist eine durchaus falsche, entweder auf razionalistischer Abstrakzion, oder auf mystischer Unklarheit beruhende Vorstellung vom Geiste, daß er ein vager, stummer, nichts Bestimmtes bezeugender, und etwa nur in schönen Gefühlen oder allgemeinen schwankenden Ideen sich kundthuender sei. Wort und Rede sind so sehr das wesentliche Produkt alles Geistes, daß auch der Geist Gottes entweder noch gar nicht oder als redend sich zu erkennen geben muß. Das Wort des Geistes Gottes im Menschen ist aber der von der geschichtlichen Form relativ gelöste Inhalt der Offenbarung selbst, der nun, vermittelst der selbstständigen Thätigkeit des heiligen Gottesgeistes in der Seele, als der das Heil, das Gelöstsein von der Sünde, das Aufgenommensein in die Gerechtigkeit aus Gott, gewiß machende, mit seiner Form ganz Eins ist. Das Heil der Menschheit erscheint also durch das Geisteszeugniß in einer inneren Gedanken- und Wortesform, welche mit Klarheit und Gewißheit in sich zu tragen selbst der Grund und das Wesen des Heils ist. Aber diese Ablösung des Zeugnisses von der Geschichte ist nur relativ, denn der Geist Gottes knüpft seine innerlich überzeugende Predigt immer und wesentlich an das geschichtliche Offenbarungswort an, d. h. also zunächst an die Worte Jesu und der Profeten, aber in einer ihm, dem heiligen Geiste, wesentlichen Vereinigung von Treue und Freiheit. Treue gegen sich selbst, denn das Offenbarungswort ist das seinige, weil der Geist aus Gott und Gott selbst ist, er bekennt sich also zu dem Inhalte, und in gewisser Beziehung auch zu der Form dieses Worts; Freiheit, insofern er mit der höchsten göttlichen Selbstständigkeit den Inhalt des Worts, welcher nie etwas Anderes war als der erlösende, das Heil der Menschheit bereitende Wille Gottes [1]), den Seelen aneignet, ihn denselben verklärt, und somit die geistige Substanz des historisch gesprochenen und geschriebenen Offenbarungswortes in den Gemüthern lebendig macht. Dies ist die

1) Das θέλημα τοῦ θεοῦ, Gal. 1, 5. Eph. 1, 5. 9. 11.

wahre Thätigkeit des Geiſtes Gottes als des ſich unter der Verkündigung der Offenbarung mittheilenden [1]), des Chriſtus bezeugenden, von dem Seinigen nehmenden [2]) und nicht etwa, wie Gnoſtiker und Schwärmer behaupten, die Verachtung des Worts wirkenden, ſondern an das Wort erinnernden [3]). Dieſes Zeugniß des Geiſtes iſt alſo weit verſchieden von einem behaupteten Rechte des Menſchengeiſtes, in ſpekulativer Form das Wort der Offenbarung, ſammt der ganzen göttlich-feſten Geſchichtlichkeit derſelben, fallen laſſen zu dürfen, um dann den Inhalt dieſes Worts nur ſoweit anzuerkennen, als er ſich in begrifflicher Form als Verhältniß Gottes zur Welt zu erkennen giebt. Gerade, weil unter dieſem Irrthume das Wahre latitirt, daß der Geiſt Gottes die zeitliche Form des Wortes an ſich nicht braucht, wie er ſelbſt ſie ja auch geſchaffen hat, und weil ſelbſt die Spekulazion in ihrer Weiſe und in ihrem Gebiete über dieſelbe hinausgehen darf, iſt die Gefahr, den menſchlichen und den heiligen Geiſt verwechſelnd, das Offenbarungswort und das Wort des Geiſtes ſelbſt ſeinem vollen Inhalte nach zu verachten, hier ſo ungeheuer, inſofern dabei die göttliche Übereinſtimmung des Geiſtes mit Gott und ſeinem Logos, alſo auch mit den Worten Chriſti, und die Unfähigkeit ſündiger Menſchen anders als durch den Glauben an die Offenbarung zum Geiſte zu gelangen, verkannt wird. Und hier ſcheidet ſich ein für alle Mal eine die Sünde ignorirende gnoſtiſch-ſpekulative Religionsanſicht von der chriſtlichen [4]). Es geht hieraus hervor, daß die ganze Offenbarung erſt dann im Geiſte erkannt werde, wenn ſie zum Geiſteszeugniſſe wird, und umgekehrt, daß dieſes in jeder Offenbarung ſei, obwohl es nur von den innerlich vom Geiſte Gottes Erleuchteten erkannt wird. Offenba-

1) Gal. 3, 2. ἐξ ἔργων νόμου τὸ πνεῦμα ἐλάβετε, ἢ ἐξ ἀκοῆς πίστεως;

2) Joh. 15, 26. 27. 16, 14. 15. Der Geiſt zeugt alſo nicht blos vom Geiſte, wie Hegel lehrt, Religionsphiloſophie Th. 1, S. 149, ſondern von Chriſtus.

3) Joh. 14, 26.

4) Vgl. meine Polemik S. 258 u. f. 270 u. f.

rung und Zeugniß verhalten sich wie geschichtliche Thatsache und Geisteslicht, wie äußeres und inneres Wort, wie Wurzel und Blüthe, und sind in der Wirklichkeit immer vereinigt.

3. Der Inhalt dieses Geisteszeugnisses und des dadurch erzeugten erkennenden Bewußtseins kann nur das Heil im Heilande sein, d. h. das dem Menschengeschlechte von Gott in der Person des Heilandes und Mittlers bereitete Heil. Die Mittheilung des uns entsündigenden göttlich-gerechten Lebens aus Gott kann nur geschehen vermittelst eines Individuums, in welchem die Menschheit ein schlechthin reines Organ der Lebensfülle der Gottheit ist, dies heißt, in welchem die Gottheit wahrhaft und persönlich mit der Menschheit geeinigt ist. Denn nur in einem solchen Menschensohne kann das objektiv-göttliche Leben und die subjektiv-menschliche Empfänglichkeit nach Gemeinschaft mit Gott als sich zusammenschließend gedacht werden. Die menschliche Empfänglichkeit in Bezug auf das Freiwerden von der Gewalt der Sünde verlangt einen ganz konkreten Gegenstand der Anschließung, welcher nicht wieder, wie alles vorzugsweise Ideen und Gefühle Erregende, der Abstrakzion zugänglich, d. h. durch Abstrakzion zu überwinden ist, sondern welcher vielmehr selbst die verflüchtigende Abstrakzion, in deren Gestalt die Sünde sich festzuhalten strebt, zu überwinden im Stande ist. Und dies kann nur eine menschliche Person sein, da nur an eine solche alle geistigen und Gemüthsorgane des nicht blos denkenden, sondern denkend-fühlenden Menschen, der das Heil zu ergreifen strebt, sich vertrauend anschließen können. Es ist nichts dagegen gesagt, zeigt vielmehr große Unbekanntschaft mit den tieferen Bedürfnissen des sündigen Menschen oder große Kälte an, wenn man von einem mehr oder minder deistischen Standpunkte aus sagt, daß die Seele sich ja unmittelbar an Gott anschließen könne. Darin besteht ja eben der durch die Sünde mittelbar und unmittelbar verursachte Bann, daß dies Anschließen nicht so gelingen kann, wie es zum Gefühle des wesentlichen und ewigen Losseins von der Sünde nöthig ist; so daß also das gar nichts gegen dieses Bedürfniß des Heilands beweiset, daß Menschen,

die aus irgend einem Grunde ein wenig tiefes Gefühl von der Sünde haben (und dieser Mangel des tiefen Gefühls kann wenigstens nie selbst als etwas Gutes angesehen werden, da doch alle Menschen sündig sind, und die Sünde auch der flachsten Menschen nicht aufhört, etwas Tiefes zu sein), sich an abstrakten Gedanken und schönen Gefühlen von dem Dasein und den Eigenschaften Gottes genügen lassen. Auch zugegeben, daß dieses Genügen nicht ein hoffärtiges sei und sich mit manchem wahrhaft Guten einige: so ist es auf jedem Fall nur eine Vorstufe des vollen religiösen Bewußtseins und verwandelt sich bei den Redlichen unfehlbar irgendwie und irgendwann in jenes tiefere Heils- und Heilungsbedürfniß, welches den Heiland als einen für uns und die Menschheit Daseienden und gewiß Bezeugten verlangt, damit wir durch ihn zu Gott kommen. Die so verlangte menschliche Person muß aber erkannt werden als die Fülle der Gottheit selbstständig und real in sich tragend. Selbstständig, d. h. nicht von außen, von einem anderen Wesen empfangen habend, denn in diesem Falle würde der Heiland selbst als des Heils und der religiösen Heilung bedürftig gesetzt, und das andere Wesen, von dem er es hätte, würde der Heiland sein, was aber wiederum nicht Gott in seiner unfaßbaren Unendlichkeit sein könnte. Real muß der Heiland das göttliche Leben in sich tragen, d. h. nicht blos als Gedanken, als menschliche Idee, denn diese würde als solche nur das ideale Vermögen in der menschlichen Seele anregen, und insofern den Widerspruch zwischen der Idee Gottes und des Guten und dem sündigen wirklichen Zustande des Menschen nur steigern; also in der vollen Wirklichkeit der mit dem natürlich-psychischen Leben, wie dieses wieder von dem leiblichen getragen wird, ganz geeinigten Gottesfülle. Nur unter dieser Bedingung kann anerkannt werden, daß von dem Heiland aus die reale göttliche Lebensfülle über alle erkrankte Glieder der Menschheit, soweit sie sich ihr frei entgegenbewegen, sich verbreiten werde. Hierin liegt nun schon, daß der Heiland nicht blos in einem moralischen und bildlichen Sinne (wegen Ähnlichkeit der

Gesinnung)[1]) der Sohn Gottes werde sein müssen, sondern in einem eigentlichen, d. h. durch vollen Antheil an dem Wesen Gottes, in welchem die Gesinnung auch Substanz und Persönlichkeit ist, daß also auch die menschliche Persönlichkeit in ihm, als zum Organ für die sich mittheilende Fülle der Gottheit bestimmt, nicht als die eines Gliedes der Menschheit, eines der Mitgabe der Sünde unterworfenen Adamssohnes, sondern als die des neuen Hauptes der Menschheit angesehen werden müsse, welches eben deshalb von der natürlichen Erzeugung durch Mann und Weib ausgenommen und durch einen ursprünglichen und wunderbaren Akt des göttlichen Willens menschlich geboren werden muß. Denken wir uns nun diese göttlich-menschliche Person des Heilandes in die Menschheit eingetreten, um ihr sein gerechtes, reines Leben mitzutheilen: so können wir den Gedanken dieses Erfolges nicht vollziehen, ohne uns die Hingebung dieser Person in Leiden und Tod zu denken. Denn muß zwar einerseits ihre Erscheinung in der Geschichte zusammentreffen mit der höchstmöglichen Empfänglichkeit der Menschheit: so ist dies doch eine Empfänglichkeit durch das Gefühl der Sünde; und solange diese als höchst vorherrschend gedacht wird: so bewirkt sie auch die relativ-höchste Unfähigkeit der Anerkennung des reinen Guten und Göttlichen, als welches von diesem Zustande aus immer mit dem Niederen und Sinnlichen vermischt wird. Die Anerkennung der göttlichen Liebe im Heilande kann also nur dann erfolgen, wenn die Person und Gesinnung desselben alles sinnlichverhüllenden Scheins entkleidet wird, wenn sie thatsächlich als absolut reine Liebe erprobt ist. Und dieser höchste und thatsächliche Beweis kann in einer überwiegend hassenden Welt nur dadurch gegeben werden, daß der Haß mit seinen tödtenden Wirkungen erduldet wird, daß der Heiland sein irdisch-persönliches Leben Preis giebt diesen Wirkungen, um auf diesem Wege ganz als liebend erkannt werden zu können, und in dieser Enthüllung, gleichsam vor dem noch übrigen innerlichsten Reste von Anerken-

1) Dies das Wesen des arianischen und socinianischen Irrthums.

nungsfähigkeit in der sündigen Menschheit, die Herzen frei an sich zu ziehen, zu bewirken eine freie Anerkennung seiner, ungeachtet der Ertödtung des Sinnlichen in ihm vorhandenen, unendlichen Macht und Würdigkeit, zu erlösen und zu beseligen. Ein solcher Heiland muß der Inhalt des göttlichen Zeugnisses sein, und eben weil dieser Inhalt über das Sichtbare und eigentlich Geschichtliche hinausliegt, obwohl er immer auf demselben ruht, kann er nur durch Geisteserleuchtung zum Bewußtsein kommen.

4. Dies führt von selbst auf die hauptsächlichste Form des Geisteszeugnisses, die Weissagung. Der bezeugende Geist erscheint uns nach dem Bisherigen nicht etwa als ein negativer, uns bisher unbekannter, oder in unpersönlicher Abstrakzion nur das Allgemeine mittheilender, sondern wir müssen ihn anerkennen als den Geist des Heilandes selbst, insofern dieser eine von seiner historischen Erscheinung unabhängige ewige Existenz aus und bei Gott hat, oder was dasselbe enthält, als den Geist Gottes, insofern Gott als sich selbst aussprechender Logos seine persönliche Erscheinung im Heilande vorbereitet. Der Geist Gottes, insofern er nicht blos schaffend in der Natur wirkt, sondern redend und bezeugend in den Menschengeistern spricht, ist also Eines mit dem Geiste des Heilandes, insofern von diesem als dem in die Welt kommenden Logos wesentlich auch das ewige und heilige Geistesleben Gottes ausgehen muß. Dieser Geist des Heilandes oder Christi [1]) kann nicht anders als vom Anbeginne der Menschheit an thätig und bezeugend in den Seelen der Menschen gedacht werden, weil ohne diese Thätigkeit alle andere Veranstaltung, ja selbst alle Offenbarung, nur äußere Form gewesen wäre und als solche gar nicht als wahrhaft göttlich gedacht werden könnte. Dieses Geisteszeugniß kann aber nichts Anderes sein, als eine Selbstbezeugung Christi, insofern der eigenthümliche Geist einer jeden Persönlichkeit nichts Höheres aussprechen und bezeugen kann als das Wesen derselben. Und diese geistesmäßige Selbstbezeugung Christi als des Heilandes ist der Begriff

1) Da Christus der schlechthin mit Geist Erfüllte oder Gesalbte heißt: so ist gerade hier die erste Einführung dieses Namens rechtmäßig.

der Weissagung. So gewiß der Heiland als ewigseiend anerkannt werden muß: so gewiß kann es kein anderer als sein eigner Geist sein, (eben weil dies der Geist Gottes selbst oder der heilige Geist ist) welcher sein einstiges vollendetes Kommen in die Menschheit und sein Dasein in der Menschheit bezeugt, dieses aber muß von jenem bezeugt werden, weil es die bestimmteste Verwirklichung des göttlichen Liebeswillens mit der sündigen und zum Vertrauen zu erziehenden Menschheit ist[1]). Indem der Geist den Christus, den absoluten Geistinhaber, bezeugt, giebt er aber auch sich selbst zu erkennen, als ausgehend von Gott als Heiland und mit allem seinem Wirken hinstrebend zur Verherrlichung der zukünftigen geschichtlichen und zuletzt absolut vollendeten Erscheinung und Wirksamkeit des Heilandes. Gerade das ist das Inhaltvolle alles religiösen Geisteswirkens in der Menschheit, daß es auf den Heiland hinweiset; in dem Maaße als eine Geisteswirkung dies nicht thut oder nur in unbestimmter und schwankender Weise und diesen Mittelpunkt der Geschichte und Religion nicht erfassend, ist sie weder religiös noch geistlich.

An sich muß diese bezeugende Wirksamkeit des Geistes als unter allen Völkern vorhanden und von Anbeginn der Welt an sich fortsetzend gedacht werden, denn ein absolutes Schweigen des Geistes Gottes in dem Gebiete der Völkerwelt außer Israel läßt sich weder mit der Allgemeinheit und Lebendigkeit der göttlichen Liebe, noch mit den überall vorhandenen Spuren und Resten einer höheren Sehnsucht und besseren Weisheit in den Gedanken und Gefühlen der Völker vereinigen. Aber der Lage der Dinge nach, d. h. wegen der Dunkelheit der der Sünde, ohne die Entgegensetzung der Offenbarung, dahingegebnen Völker, kann das Geisteswort hier sich nicht unterscheiden von dem blos Menschlichen und natürlich Täuschenden der Sehnsucht, der Mantik und selbstischgebundenen Reflexion; weshalb theils eine moralische Weltansicht

1) Vgl. unter so vielen anderen apostolischen Stellen vorzüglich 1 Petr. 1, 11, wo dieser Gedanke, daß der Geist Christi die Propheten erleuchtete, zugleich mit der darin liegenden göttlichen Existenz Christi vor der Menschwerdung, auf das Klarste ausgesprochen ist.

ohne ſichre religiöſe Grundlage, andererſeits ſibylliniſche Orakel die ganze Ausbeute ſind, die das Geiſteswirken in Bezug auf die Heilserwartung bei den alten Völkern hervorgebracht hat. Deshalb konnte die wahre Weiſſagung, oder die Weiſſagung als Wahrheit, in ihrem Unterſchiede von der Wahrſagung, ſich nur unter dem Einfluſſe der Offenbarung und innerhalb des Offenbarungsvolks geſtalten. Hier, wo das Erſcheinen des Logos in den Formen des Wortes und der That durch den weſentlichen Zweck der ganzen göttlichen Ökonomie gegeben war, mußte auch das beſtimmte Zeugniß, oder die Weiſſagung von Chriſtus durch diejenigen Perſonen, die Träger der Religion waren, und unter den Zeitumſtänden, die für die Aufnahme derſelben die günſtigſten waren, hervortreten. Und dieſes Hervortreten iſt geknüpft an die ganze erhabene Erſcheinung der Profetie, deren einzelne hiſtoriſche und pſychologiſche Momente nicht mehr zu unſerer Aufgabe gehören [1]).

Hienach beſtimmt ſich nun die religiöſe Bedeutung der Weiſſagung im Gegenſatze mannichfaltiger dieſelbe zum Theil tief herabſetzender Vorſtellungsweiſen unſerer Zeit. Die Weiſſagung hat nämlich nicht blos den Werth des Wunders, wonach denn die äußerliche Erfüllung von vorhergeſagten äußerlichen Umſtänden die Hauptſache wäre. Denn ſo gewiß es nicht daran fehlen kann, weil ja die höchſte Beſtimmtheit und Fülle des Geiſteszeugniſſes auch dasjenige im Leben des Heilandes ausſprechen wird, was ſich mit innerer Nothwendigkeit und abbildender Bedeutſamkeit aus dem Kerne ſeiner geſchichtlichen Perſönlichkeit herausſtellt: ſo iſt doch das Ganze dieſer Perſon immer das, wodurch das Einzelne und Äußere erſt Werth erhält, und gerade dieſes Ganze kann ſich nicht ſowohl als Eintreffen des vorher Geſagten, als vielmehr als Erfüllung des vom Geiſte Gezeichneten, als Verwirklichung des vom Geiſte Gewollten und Angebahnten, zu erkennen geben. Hierauf beruht die ſichre Unterſcheidung von ächt-religiöſer Freudigkeit und buchſtäblicher Kleinlichkeit in der

1) Vgl. darüber neben den Hengſtenbergiſchen Schriften und mit dieſen B. Bauer die Religion des Alten Teſtaments. 2ter Band. S. 223 u. f.

Auffassung der Weissagungen, wobei nur zu bemerken ist, daß die auf dem Grunde des aufgestellten Standpunkts Statt findende Anerkennung auch der Erfüllung im Konkreten und, weltlich betrachtet, Kleinen an sich gar nicht nothwendig in diesen letzten Fehler verfallen muß. In Bezug auf die ganze Sache gilt es besonders, daß die Weissagung nicht mehr für Christus zeugt, als Christus für die Weissagung, d. h. daß er, nach seinem reinen Geschichtseindrucke aufgenommen, gerade das Wahre und geistig Herrliche der Weissagung aufschließt, welche Wechselbeleuchtung des Geschichtlichen und des Wortmäßigen denn nicht anders als im bestimmtesten Sinne religiös erfreuend wirken kann [1]). Auf der anderen Seite kann auch diejenige Auffassung der Weissagung, wonach sie nichts Anderes als menschliche Sehnsucht, als „ein Hinstreben der menschlichen Natur nach dem Christenthume" sein soll [2]), nicht die richtige sein. Denn obwohl hierin das sehr Wahre liegt, daß es bei der Weissagung auf ein Hinstreben auf Christus ankomme: so wird doch dieses Merkmal in demselben

1) Hier wird der rechte Ort sein, zu bezeugen, wie wenig die mit Bezug auf die erste Ausgabe dieses Buchs gethane Äußerung Schleiermacher's, (Zweites Sendschreiben an Lücke, Stud. und Krit. 1829. 3 Heft. S. 496—498.) „daß es ihm scheine niemals ein freudiges Werk sein zu können, Christum aus den Weissagungen beweisen zu wollen", meine eigene und volle Freudigkeit in dieser Sache zu stören im Stande war. Denn abgesehen davon, daß es eine mißliche Sache ist, einem Anderen die Freudigkeit abzusprechen: so ist das behauptete Erkennen Christi im profetischen Worte und des profetischen Wortes in Christus in der That etwas ganz Anderes, als „ihn aus den Weissagungen beweisen wollen", welcher Ausdruck, so wie er bei Schl. gebraucht ist, andeuten soll, daß dem geschichtlich-religiösen Eindrucke nicht sein Recht und natürlicher Vorrang gelassen werde; so daß schon insofern Schleiermacher's Ausstellungen den eigentlichen Standpunkt, um den es sich hier handelt, gar nicht treffen. Man kann der Äußerung in der Glaubenslehre 2te A. Th. 1. S. 105, „daß der Eifer, zum Erweise Christi als Erlösers Weissagungen oder Vorbilder aufzufinden, welche sich auf zufällige Nebenumstände in der Geschichte Christi beziehen, nur als ein Mißgriff erscheine" vollkommen beistimmen, ohne Schleiermacher'n je zuzugeben, „daß ein Erweis Christi aus den Weissagungen unmöglich sei."

2) Vgl. Schleiermacher Glaubenslehre 2te Ausg. Th. 1. S. 105 u. 106. Erste Ausg. S. 116. — „somit verschwindet in dieser Hinsicht der bestimmte Unterschied zwischen Weissagung und unbestimmter Ahndung."

Maaße unbrauchbar zur Bestimmung des Begriffs, als es der menschlichen Natur als solcher zu- und dem heiligen Geiste, dem Geiste Gottes und Christi, abgesprochen wird. Denn ist es die menschliche Natur als solche, die zu Christus hinstrebt: so kann dies nur unter dem unsicheren Schwanken und mit allen den Täuschungen geschehen, welchen das menschliche Geschlecht, außer den Bereich der Offenbarung gestellt, unterworfen ist, und eben deshalb kann hieraus kein Wort und wörtliches Zeugniß hervorgehen, welches als vom Geiste Gottes geredet und als schlechthin göttlich und die Erkenntniß des Heils darreichend sich erprobte. Nur eine solche Weissagung anerkennen, die als ein mit Irrthum durchzogenes Produkt der menschlichen Sehnsucht wäre, heißt also einerseits die Offenbarung leugnen, innerhalb welcher ja, wie wir vorher sahen, des Geisteszeugniß sich wirksam zeigt, andererseits das Göttliche in der menschlichen Natur, welches doch nur die geistige Empfänglichkeit für die Wirkung des Geistes Gottes ist, für Eins mit diesem erklären; und Beides widerspricht dem von uns bisher Ausgeführten.

Wir dagegen erkennen an, daß die Weissagung sich nur unter der Mitwirkung religiöser Sehnsucht und höchst gesteigerter Empfänglichkeit derer, die sie aussprechen, innerlich bilden, sowie derer, die sie hören, wirksam werden könne. Auf dieser Einigung des geistlichen Inhalts mit dem religiösen Anschauungsvermögen der Empfänger der Offenbarung beruht es auch, daß die Profeten jenen Inhalt, jenen Willen und das darin enthaltene Wirken Gottes als gegenwärtig schauen, als enthüllt vor ihrem durch göttliche Geistesmacht aufgeschlossenen inneren Sinne. Und dieses profetische Schauen, von dem gemeinen empirischen wesentlich verschieden, ist in religiöser Beziehung etwas Höheres nicht nur als die Reflexion, sondern auch als die Spekulazion, insofern diese in dialektischer Begriffsbildung besteht. Da nun der Inhalt alles Geisteszeugnisses immer das Heil ist, und da das Heil in seiner Vollendung erst zukünftig ist: so enthält die Weissagung immer die zukünftige Vollendung des Reiches Gottes in sich, und ist deshalb stets ein Zusammenschauen der persönlich-

geschichtlichen Erscheinung des Heilandes mit der Endgeschichte oder den letzten Dingen; woraus sich denn auch das perspektivische Anknüpfen dieser an die Thatsachen der ersten Ankunft Christi in der Welt erklärt und als nothwendig zu erkennen giebt. Die Entwickelung des Reiches Gottes in der christlichen Kirche liegt in der Mitte und ist nur insofern Gegenstand der Weissagung, als sie mit dem Anfange und dem Ende der Heilsthatsachen in unauflöslicher Verbindung steht. Hieraus ergiebt sich auch das Verhältniß derjenigen Weissagung, die sich auf äußere Schicksale des Bundesvolks und der mit demselben in Berührung kommenden Weltvölker bezieht, zu dem eigentlichen Zeugnisse des Heils. Alle Weissagungen der bezeichneten Art stehen in einer inneren Beziehung zu der Bezeugung und Herbeiführung des Heils der sündigen Menschheit überhaupt, und die Aufweisung dieses Zusammenhangs macht einen wichtigen Theil der theologisch-historischen Erforschung des Profetismus aus, während dieselbe an sich nicht in das Gebiet der Apologetik gehört.

5. Hieran schließt sich die Bedeutung des Vorbilds oder des Typus als einer untergeordneten Art des göttlichen Zeugnisses. Das Vorbild verhält sich zur Weissagung wie das Wunder zum Worte der Offenbarung überhaupt. Das Vorbild ist auch ein Thatsächliches in der Sinnenwelt, welches dem Geisteworte zur Ergänzung dient, indem es zugleich von demselben beleuchtet wird. Es bildet mit diesem ein Ganzes von religiöser Veranschaulichung und Besiegelung, das nur für den religiös aufgeschlossenen Sinn vorhanden ist, aber eben so wenig blos subjektiv, als alle religiösen Gegenstände objektiv sind, obwohl zu ihrer Anerkennung der religiöse Sinn nothwendig ist. Das Vorbild ist ein Sachbild, durch göttliche Anordnung und Führung so in die Mitte des Offenbarungsvolks hineingestellt, daß es für den durch das Offenbarungswort und die Weissagung erleuchteten Menschengeist ein Mittel der klareren und innigeren Erfassung des Heils wird. Sobald einerseits göttliche Anordnungen als integrirende Bestandtheile des göttlichen Gesetzes, und andererseits göttliche Führungen und Berufungen ausgezeichneter Per-

ſonen als offenbare Beweiſungen des göttlichen Willens anerkannt werden: ergiebt ſich hieraus auch der Begriff des von Gott gegebenen Vorbilds. Denn da in der offenbarten göttlichen Handlungsweiſe Alles zuſammenſtimmen muß: ſo läßt ſich nicht denken, daß Anordnungen und Führungen, die ſich in der Sinnenwelt darſtellen, ohne erkennbare Beziehungen auf das ewige Heil ſein ſollten. Dieſe erkennbare Beziehung iſt das Vorbildliche, das Erkennbare darin iſt aber der Natur der Sache nach immer nur Abſpiegelung, d. h. Darſtellung in einem Bilde, deſſen Bedeutung und Ähnlichkeit ſich nur auffaſſen läßt vermöge einer gewiſſen vorgängigen Erkenntniß des Gegenſtandes. Das Vorbild läßt das Heil im Heilande wiedererkennen von Seiten deſſen, der es ſchon erkannt hat, und ſo zeigt ſich, daß das Vorbild ſtets in einer gewiſſen Abhängigkeit vom Worte der Weiſſagung ſteht. Die Realität des Vorbilds läßt ſich auch noch von der Seite klar machen, daß es die als Schönheit erſcheinende Weisheit der göttlichen Vorbereituugen des Heils ſei. Denn das Heil iſt ſo ſehr der Inbegriff aller von Gott der Menſchheit beſtimmten Vollkommenheit, daß es auch der Urgrund aller Schönheit, die ja nur Erſcheinung des Vollkommenen iſt, ſein muß. So gewiß reale Vorbereitungen oder Voranſtalten des Heils da ſind: ſo gewiß müſſen ſie, als Ausdruck der vollkommenen Weisheit, Liebe und Heiligkeit Gottes, auch Schönheit in ſich haben, die Schönheit in rein-religiöſer Hinſicht kann aber nicht in der Vollendung der ſinnlichen und geiſtigen Form, wie z. B. bei den Griechen, ſondern lediglich in der vom religiöſen Sinne zu erfaſſenden Abbildungskraft des ewigen Heils liegen. In dieſer Beziehung darf man ſagen, das Gebiet der Vorbilder ſei gleichſam das einer abſolut göttlichen Kunſt und Poeſie, doch einer Poeſie nicht in Worten, ſondern in Gegenſtänden, wie jeder eine ſolche auch auf dem volksthümlichen Gebiete anerkennt, und einer Kunſt unmittelbar zum Zwecke der Anſchauung und Empfindung des Heils, und Beides fällt mit dem Begriffe der Symbolik als Form göttlicher Erziehung und Anregung zuſammen. Hieraus allein kann wohl erſt vollſtändig begriffen werden, warum das

Volk Israel keine Kunst und Poesie nach Analogie der anderen Völker haben konnte, eben weil es genug hatte an der göttlichen Symbolik, und dazu berufen war, unter Aufgebung anderer allgemein-menschlicher Tendenzen, sich ausschließlich in den Sinn von dieser hineinzuleben.

Hieraus geht wohl hinlänglich hervor, wie unrichtig und untheologisch es sei, wegen des häufig genug vorkommenden Mißbrauchs der Typik, das ganze Gebiet zu verwerfen und zu verachten, und auf diese Weise sich die Erkenntniß des Zusammenhanges der tieferen, obwohl über sich selbst nicht hinlänglich klaren, heidnischen und klassischen Symbolik mit den im höchsten Sinne geistreichen Andeutungen des Alten und Neuen Testaments abzuschneiden [1]).

6. Es ist noch übrig, von der Art zu sprechen, wie das göttliche Zeugniß sich zu der religiösen Empfänglichkeit verhält und den das Heil umfassenden Glauben in der Seele vermittelt. Hier ist nun vor allem die Auffassung der Sache zu bestreiten, nach

---

1) Auch des Neuen, wie der wesentlich in den Kanon gehörige Brief an die Hebräer lehrt. Vgl. Herder Briefe betreffend das Studium der Theologie, 39 Br. „Offenbar ist keine Wissenschaft der Theologie so fein, als diese über den ganzen Zusammenhang der Bibel und die Verhältnisse ihres fortgehenden Gebäudes. — Ich glaube, daß ungeachtet manches Übertriebenen einige ältere Zeiten, und zwar ungelehrte, aber richtig fühlende Leser der Bibel weiter darin gewesen, als einige sehr gelehrte Klüglinge jetzt sind. Durch Unglauben sowohl als durch Aberglauben wird jede gute Sache übertrieben: der eine sieht gar keine, der andere überall Bilder der Zukunft, und beide werden meistens von einer Prunkgelehrsamkeit bestochen, entweder einen alten Heiligen aus dem Kalender zu thun, oder einen neuen in ihn thun zu können. Wir sind jetzt in der Zeit des Herausthuns; es wird auch wieder eine andere der Restitution kommen, ohne doch daß man die Sache so übertreibe, wie unleugbar einige Jahrhunderte vor uns sie übertrieben haben. Das Sichten ist gut, nur wäre es schlimm, wenn uns zuletzt gar nichts im Siebe bliebe. — Trotz also mancher abschreckenden Urtheile unsrer Zeit üben Sie sich, mein Freund, in dieser Symbolik, als dem feinsten Studium der Bibel. Treten Sie in die sichern Fußstapfen Christi, der Apostel, auch des letzten Buchs der Schrift, und schließen nach dieser Analogie weiter." — Vgl. auch über Weissagungen und Vorbilder Brief 17 und 18.

welcher das Zeugniß, namentlich die Weiſſagung (denn das Vorbild iſt nur in und mit ihr wirkſam), nur in ein äußerliches Verhältniß zur geſchichtlichen Verkündigung geſtellt, jene nur als ein Anhang von dieſer, eine Beſtätigung derſelben, angeſehen wird, die um gewiſſer unweſentlicher Zwecke und Verhältniſſe willen angewandt werde, an ſich aber unnöthig ſei. Dadurch wird die Sache von vorn herein ſchief angeſehen, und dies iſt ein fruchtbarer Irrthum, bei welchem es dann nicht möglich iſt, dem profetiſchen Zeugniſſe ſein Recht widerfahren zu laſſen. Vielmehr müſſen wir ſagen, die lebendige mit göttlichem Geiſtesſegen begleitete Verkündigung nehme die Weiſſagung als erfüllt ſo in ſich auf, daß ſie der eigentliche Text wird, aus dem ſich die geiſterfüllte Predigt zur Aufſchließung des Geſchichtlichen in ſeiner religiöſen Bedeutung entwickelt. Mit anderen Worten: Die Geſchichte an ſich, auch die merkwürdigſte, wunderbarſte, herrlichſte, iſt nicht das, was den Inhalt der Offenbarung, das Heil ſelbſt, der Seele zum Glauben bringt, ſondern das Geiſteszeugniß, mit welchem die Geſchichte erklärt und verklärt wird. Geſchichtliches Zeugniß und Geiſteszeugniß ſind nicht außer und neben einander, ſondern in einander. Daß Jeſus auferſtanden ſei, dies iſt weſentlich dem evangeliſchen Zeugniſſe, aber es iſt nicht dieſes Zeugniß ſelbſt, ſondern das, daß der auferſtandene Jeſus der verheißene und profetiſch bezeugte Chriſtus ſei, denn nur ſo hebt ſich die rein-geſchichtliche Thatſache über alles andere ihr Analoge hinaus als Eins mit der Thatſache des Heils. Gerade ſo finden wir es in den erſten apoſtoliſchen Verkündigungen, und dies iſt der Grund, warum Petrus, in dem Geiſtestriebe der erſten Predigt, ſowohl die eigne Erleuchtung als die Auferſtehung als Erfüllung des profetiſchen Worts darſtellt [1]). Und dies iſt ſo wenig etwas blos Jüdiſches oder nur in der erſten Stadien der Verkündigung nöthig Geweſenes, daß es vielmehr ſich bei jeder ſpäteren Segnung ſo wie Stärkung der ſchon Glaubenden von Seiten der Apoſtel wiederholt [2]). Ja man darf ſogar behaupten,

1) Ap. Geſch. 2, 14—36.

2) Vgl. A. G. 3, 22. 4, 11. 8, 35: die Predigt des Philippus. 10, 43:

daß nie eine Verkündigung des historischen Christus in erleuchteter Weise geschehen und zum Glauben gesegnet werden kann, ohne irgend eine Anknüpfung an ein Geisteszeugniß, zwar nicht immer ein ausdrückliches profetisches Wort, aber immer solch ein Wort, welches schon irgend einmal aus der verheißenden, Christus gleichsam herbeisehnenden und religiös postulirenden, Thätigkeit des heiligen Geistes in den Seelen hervorgegangen ist; wobei es nur wichtig ist zu bemerken, daß die bloße Anschließung an einen höheren Gedanken, ein tieferes Gefühl zwar ganz zulässig, aber wenigstens auf keinen Fall etwas Vollkommneres sei, als die Anschließung an ein aus der Offenbarung stammendes, schon lange im Geiste verarbeitetes, nun aber erst in vollem Lichte der Erfüllung der Seele aufgehendes Wort [1]). Vermittelst eines solchen steht dann die Weissagung im Lichte der Erfüllung da, und die Geschichte im Lichte des Geisteszeugnisses. Und gerade diese gegenseitige Beleuchtung, diese Verstärkung des geschichtlichen Eindrucks durch die geistige Anschauung und die Verwirklichung des Inhalts der letzten durch die Thatsache, ist das in der vorbereiteten Seele gleichsam Zündende und den erkennenden Glauben an das Heil in Christus, wie es auch sie umfaßt, Erzeugende [2]).

die Predigt an Cornelius. 13, 32 u. f.: die Predigt in dem pisidischen Antiochien. 15, 15: die Verständigung über die Predigt selbst unter den Heiden. 17, 3: die Rede aus der Schrift zu Thessalonich. 24, 14: das Zeugniß vor Felix. 26, 22. 23. 27: das Zeugniß vor Festus und Agrippa. Röm. 1, 1. 2, welche Worte doch nicht blos an Judenchristen gerichtet sind. 1 Kor. 15, 3. 4: „daß Christus gestorben sei für unsere Sünden nach der Schrift" u. s. w. 1 Petr. 1, 11. 12.

1) Hieher gehört die Erfahrung, daß der Begriff Christus, der Verheißene, in keiner praktisch-apologetischen Thätigkeit, sei es eine katechetische oder homiletische, ohne Nachtheil umgangen werden könnte. D. h. wir werden sagen müssen und wollen: Jesus ist der Christ; und darin liegt im Grunde schon die Berufung auf die ganze Weissagung, gegen die man sich theoretisch so sträubt.

2) Vgl. über das der Sache zuwiderlaufende Isoliren des Geschichtlichen vom Profetischen (Metger's, 1834 verstorbenen Hofpredigers zu Stolpe) die Identitätslehre des Naturalisten und die des Supranaturalisten, Bonn, 1831. S. 55 u. f., besonders S. 65: „Seit Grotius und seiner Exegese (insofern sie die

Hienach darf es nicht nur als ein Mißverſtändniß angeſehen werden, wenn man die Aufnahme des Weiſſagungsinhalts in das Zeugniß vom Heil in Chriſtus als etwas Fremdartiges anſieht, was gleichſam vorausſetze, daß das Chriſtenthum nicht in ſich ſelbſt überzeugend und vollſtändig gewiß ſei [1]). Denn diejenigen, welche das profetiſche Wort als Ausſpruch des heiligen Geiſtes, alſo des Geiſtes Chriſti, anſehen, können doch unmöglich etwas Fremdartiges darin finden, eben weil ſie gewiß ſind, daß der Inhalt dieſes Zeugniſſes nicht „Judenthum" ſei, mit welchem ſie etwa das Chriſtenthum ſtützen wollten, ſondern Chri-

Weiſſagungen auf Chriſtus beſeitigte) aber ward mit dem rohen, in die Form unſerer Identitätslehre (d. i. Lehre von der Identität des weiſſagenden und zeugenden Geiſtes, des profetiſchen und apoſtoliſchen Wortes, des Alten und Neuen Teſtaments) nicht mehr aufgenommenen, Wunder- und Auferſtehungsargument die ganze Apologetik zur kraſſen metabasis (eis allo genos). Grotius hatte kein Arges daraus, meinte vielmehr, das Argument aus den Weiſſagungen ſei überflüſſig, und das aus der Auferſtehung für ſich genügend, und berief ſich auf zwei Schriftſtellen, ohne zu begreifen, wie entſchieden dieſelben wider ſeine metabasis und für unſere Identitätslehre zeugen. Denn freilich ſagt die erſte Röm. 1, 4 und die zweite 1 Kor. 15, 4. 14. 17, daß Jeſus durch ſeine Auferſtehung, ohne die unſer Glaube eitel, kräftiglich erwieſen ſei als der Sohn Gottes, aber der Zuſatz κατὰ τὸ πνεῦμα ἁγιωσύνης, κατὰ τὰς γραφάς, nach dem Geiſte der Heiligung, der Weiſſagung, nach der Schrift, iſt der Nerv des apoſtoliſchen, ganz aus dem neuteſtamentlichen Identitätsſyſtem genommenen, und alſo vom Grotius ganz entnervten Beweiſes. — Nun ward das Chriſtenthum den Juden lächerlich. — „Laß dir noch einige hundert Jahre Zeit, wenn wir noch ſo lange leben, ſo ſprechen wir uns wieder", ſagten ſie ihm, „und wenn dann nicht eure eigenen Theologen deine Apologetik verworfen haben, ſo wollen wir Chriſten werden." Welch tiefer Einblick in das Weſen einer das Zeugniß vom Heile umgehenden blos formal-ſupranaturaliſtiſchen Theologie, die dann faſt unvermeidlich in den Rationalismus übergehen mußte.

1) Dies der Standpunkt Schleiermacher's, wenn er am a. O. S. 497. ſagt: „Dieſe Überzeugung, daß das lebendige Chriſtenthum in ſeinem Fortgange gar keines Stützpunktes aus dem Judenthum bedürfe, iſt in mir ſo alt, als mein religiöſes Bewußtſein überhaupt." — Auch ſeine Entwickelung in der Glaubenslehre, 2te Ausg. Th. 1. S. 103 — 106. beruht ganz auf der von uns beſtrittenen Vorausſetzung, daß Verkündigung und Bezug auf die Weiſſagung außer einander und der Glaube an den Erlöſer durch die unmittelbare Erfahrung ein abſolutes prius ſei.

sti wahrhaftige Selbst- und Vorbezeugung, also gewiß Christenthum. Der Grundsatz ist ohne Zweifel nothwendig und gut, das Christenthum nicht durch etwas außer demselben Liegendes stützen zu wollen, wie z. B. das Ansehn eines bestimmten philosophischen Systems oder der Hierarchie; aber er wird sehr unrechtmäßig angewandt, wenn er sich ohne Weiteres gegen das richtet, wovon es eben in Frage ist, ob und wie weit es zum Christenthume gehöre. Auch lehrt die Geschichte des ganzen Prinzips der Isolirung des Neuen Testaments vom Alten nur allzudeutlich, daß die geschichtliche Verkündigung des Evangeliums, unter dem Einflusse dieses Prinzips, entweder blos als Einführungsform einer abstrakten Religion stehen bleibe, oder als Erzeugung eines schlechthin unmittelbaren Gefühls, eines blos gefühlsmäßigen Anerkennens Christi, gelte, welches eben wegen seiner bloßen Unmittelbarkeit, nach allen unseren Voraussetzungen, unvollkommener ist als das unter der Auffassung eines geistigen, gedankenreichen Inhalts des profetischen Worts sich dem Geiste und Gefühle zugleich als erkennender Glaube einpflanzende Zeugniß.

Welcher Theil, welcher Ausspruch des profetischen Zeugnisses in die jedesmalige Geschichtsverkündigung aufzunehmen sei, dies hängt ohne Zweifel von geschichtlichen und individuellen Bedürfnissen und Verhältnissen ab. Die Apologetik hat nur soviel darüber zu sagen, als sich aus dem Karakter und der Folge der nunmehr darzustellenden profetischen Zeugnisse die vielseitige Anwendbarkeit derselben von selbst ergeben wird.

II. Von den Weissagungen und Vorbildern.

A. Die Weissagungen.

Bei der Zusammenstellung derjenigen profetischen Aussprüche, die apologetische Bedeutung haben, befolgen wir den zwiefachen Grundsatz, nur dasjenige hervorzuheben, dessen religiöser Inhalt sich als in der Person Jesu Christi verwirklicht und als wesentliches Moment der das Heil darbietenden Verkündigung darstellt, und sodann das Dunklere durch das Hellere,

das Spätere durch das Frühere beleuchtet werden zu lassen. In dieser letzteren Beziehung wird sich das Erziehende der göttlichen Offenbarung (auf der ja die Weissagung beruht) recht deutlich kundthun, jene göttliche Ökonomie, nach welcher, in Angemessenheit zu dem fortschreitenden religiösen Bedürfnisse der Menschheit, obwohl im Gegensatze gegen die gemeine, von Sünde und Irrthum bestimmte welthistorische Entwickelung, (also nicht als Geschichte in diesem Sinne) ein immer helleres Licht aufging, bis mit dem Eintreten des Lebens selbst in die Menschheit auch das volle Licht da war [1]).

Wir theilen die Weissagungen nach der geschichtlichen Folge ein in Grundweissagungen, hagiografische und theokratisch-nazionale Weissagungen. Die ersten erscheinen in der Urgeschichte der Menschheit und des Bundesvolks, und sind die festen Lichtpunkte, an denen sich in den Anfängen der Religionsgeschichte die glaubende Hoffnung des religiös gesinnten Kerns der Menschheit und Israel's festhielt. Ihr festes Eingepflanztsein in das Geschichtsleben der wahren Religion giebt ihnen und durch sie der alten Geschichte das Objektive und Klare, das Ruhige und Allgemeine, worauf eigentlich alles Sichzurechtfinden in der späteren Geschichte und Weissagung beruht. Ihre Vernachlässigung kann nur auf Mißtraun einerseits gegen den Begriff der Offenbarung und andererseits gegen die Wahrheit der Geschichte beruhen, welchem Zwiefachen wir durch das zweite Kapitel des ersten Abschnitts vorgebaut zu haben glauben. Die hagiografischen oder Psalmenweissagungen sind Erscheinungen des weissagenden Zeugnisses innerhalb des subjektiven Empfindungslebens ausgezeichneter Träger des religiösen Lebens in Israel, und schließen sich mehr oder minder an die persönliche Bedeutung des Königs David an. Die dritten bauen auf die ersten und zweiten fort, und sind Aussprüche der im engern Sinne sogenannten Profeten, welche zu einem theokratisch-nazionalen Kampfe gegen Unglauben und Zaghaftigkeit und zu einer festeren Ver-

1) Joh. 1, 4. Ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων.

nigung des wahren Israel in der Hoffnung des Messias und Heilbringers berufen waren. Bestimmtere sachliche Unterschiede der Weissagungen werden sich innerhalb einer jeden Abtheilung zu erkennen geben [1]).

Grundweissagungen.

Als solche stellen wir folgende fünf auf, von denen es sich auch zeigen läßt, daß sie durch ihre Folge bestimmt waren, den geschichtlichen Faden des hoffenden Glaubens weiter zu leiten: vom Samen des Weibes, vom Nachkommen Abraham's, vom Helden aus Judah's Stamme, vom Profeten, vom Sohne David's. In der ersten wird der Heiland als Mensch überhaupt verheißen; in der zweiten als Glied des Bundesvolks, welchem, gleich in seinem Stammvater, die Urverheißung anvertraut werden sollte; in der dritten als der aus dem Stamme Judah hervorgehen sollte; in der vierten wird der Beruf genannt, welcher die Form seiner Offenbarungsthätigkeit in Israel sein sollte; in der fünften erscheint er als Sproß einer bestimmten Familie, des davidischen Königshauses, welche Verheißung dann der Grund aller der Hoffnungen wird, die, sich an die theokratische Bestimmung Israel's anknüpfend, von da aus im Kampfe theils gegen pharisäisch-irdischen Sinn, theils gegen sadducäische Verflüchtigung der göttlichen Zeugnisse, ankämpften.

1) Vgl. außer Hengstenberg's Christologie, von der es sich von selbst versteht, daß sie hier benutzt und geprüft werden müsse, das in vielen Beziehungen beachtenswerthe Werk: Discourses on prophecy, in which are considered its structure, use and inspiration, being the substance of twelve sermons, preached in the chapel of Lincolsinn by John Davison, B. D. late fellow of Oriel College. Oxford 2 edit. London 1825. ferner: Höpffner, Prof. in Leipzig, die Glaubwürdigkeit der Messianischen Weissagungen von Neuem in Schutz genommen. Leipzig 1831. Obwohl der Standpunkt des Verfassers mir nicht weit genug zu sein scheint, nämlich nur der der Voroffenbarung einer Lehre, nicht der der Einheit des Geisteslebens in Prophetismus und Evangelium als Thatsache: so fehlt es nicht an treffenden Bemerkungen. Von Älteren und in Bezug auf den allgemeinen Standpunkt vor Allen: Pascal's pensées sur la religion, Art. XI. Preuves de Jésus-Christ par les prophéties. Art. XII. Diverses preuves de Jésus-Christ.

1. 1 Mos. 3, 15: „Und ich will Feindschaft setzen zwischen dir und dem Weibe und zwischen deinem Samen und ihrem Samen. Derselbe soll dir den Kopf zertreten und du wirst ihn in die Ferse stechen."

Diese Übersetzung Luther's behalte ich bei, da mir die Auffassung des שׁוּף als treffen oder trachten unerwiesen scheint. Dem Parallelismus am gemäßesten wäre vielleicht die Übersetzung „und du wirst ihm die Ferse zerstechen." Der Sinn einer Strafankündigung über die Schlange erlaubt und nöthigt fast, die Worte וְאַתָּה so zu fassen: „Du aber wirst nur —" weil sonst das Leid der Nachkommen des Weibes hier fast eben so stark hervorträte, was dem Zusammenhange nicht gemäß ist.

Ich nehme diese Worte als ein göttliches Offenbarungswort, nicht unmittelbar an die ersten Menschen gerichtet, aber von ihnen gehört und für sie bestimmt, aus dem sich eine allgemeine dämmernde Anschauung von einem Siege des Menschen über das Prinzip des Bösen, durch das sie betrogen worden waren, in ihren Seelen erzeugen mußte, und deren Inhalt von ihnen durch Überlieferung an die Völker kam, und dort die zum Theil sehr übereinstimmenden, nur mythisch gefärbten, Erwartungen des Heils hervorbrachte. Diese Ansicht von der göttlichen Offenbarungsform dieser Verheißung ist übereinstimmend mit dem, was wir über Offenbarung und alte Geschichte im ersten Abschnitte des besonderen Theils bemerkt haben. Dies anerkannt ergiebt sich der auf das Heil hinzielende Sinn dieser Verheißung einfach. Zwar der nächste, d. h. der unmittelbare Sinn geht auf die zwischen dem Menschen und der Schlange auch für die Zukunft zu erwartende Feindschaft; und wie konnten auch die ersten Menschen anders belehrt und mit nachhaltigem Eindrucke erfüllt werden als durch eine Thatsache, die einerseits durch das göttliche Machtwort wurde, andererseits in sich die Abspiegelung des religiösen Inhalts des sie begleitenden und hervorbringenden Worts war. Denn so gewiß die ersten Menschen sich unmittelbar durch die Schlange verführt wußten: so unmöglich war es, daß darin nicht die Anerkennung eines von der Schlange verschiedenen bösen Prinzips

latitirt hätte. Und so unmöglich es war, daß das göttliche Urtheil die Schlange als solche und im eigentlichen Sinne strafen konnte: so gewiß mußte auch die verheißene Überwindung der Schlange und ihres Geschlechts hindeuten auf die Überwindung des bösen Prinzips in seinem Einflusse auf die Menschheit. In dem Maaße nun als in der Entwickelung des religiösen Bewußtseins die Gewalt dieses Prinzips auf der einen Seite, und die Unzulänglichkeit jeder blos menschlichen Kraft, es schlechthin zu überwinden und aus der Menschheit zu entfernen, auf der anderen Seite zum Bewußtsein kam: mußte sich auch aus diesem Verheißungsworte die Erwartung Eines Samens, d. i. eines vom Weibe zu Gebärenden, hervorbilden, welche nun den allein in Christus zu erfüllenden, ja erst in ihm ganz zu erkennenden Sinn dieses Verheißungsworts ausmacht. Die Bezeichnung dieses Einen durch זֶרַע war die passendste, theils weil der unmittelbare, einer Hülle gleich umschließende Sinn der Feindschaft des Menschen gegen das Schlangengeschlecht dies erforderte, theils weil dieses Nomen je nach dem Zusammenhange nicht nothwendig ein Kollektivum, sondern auch einen Einzelnen bedeuten kann, wie 1 Mos. 4, 25 lehrt[1]). Dies zusammengenommen muß es, auch ohne ausdrückliche Erwähnungen des Neuen Testaments, sehr rechtmäßig erscheinen, daß die Kirche hier frühe ein Protevangelium erkannte, eine Verheißung des Heilandes nach dem ersten Eintritte der Sünde, die sich theils in Christus als dem Überwinder des Versuchers, theils in seiner Macht, die Werke des Teufels zu zerstören[2]), erfüllt, theils in der Zuversicht, welche er durch seinen Geist von der durch ihn zu bewirkenden einstigen völligen Besiegung des Reiches der Finsterniß erweckt[3]).

1) Ich sehe auch nicht, mit Hengstenberg Christologie 1 Th. 1 Abth. S. 42, darin einen Beweis gegen diese Auffassung, daß man sich genöthigt sieht, unter dem Schlangensamen eine Mehrheit, die geistigen Kinder des Satans, zu sehen, denn diese Mehrheit fehlt auch auf der anderen Seite nicht ganz. Vgl. übrigens Christol. S. 58, wo auf die natürliche Elastizität des Ausdrucks זֶרַע hingewiesen wird.

2) 1 Joh. 3, 8.

3) Apok. 12, 9. 10. — Anspielungen auf die Geschichte, der diese Ver-

2. 1 Mos. 12, 3: „In dir sollen gesegnet werden alle Geschlechter auf Erden." Vgl. 1 Mos. 18, 18. 1 Mos. 22, 18: „Und in deinem Samen sollen sich segnen alle Völker der Erde." 1 Mos. 26, 4 wird dieselbe Verheißung dem Isaak und 1 Mos. 28, 14 dem Jakob bestätigt.

Um den wahren Sinn dieser feierlich den drei Patriarchen gewordenen Verheißung aufzufassen, kommt es zuerst darauf an, daß man die Bedeutung von נִבְרְכוּ und הִתְבָּרְכוּ in den beiden Hauptstellen nicht verfehle. Sie kann keine andere sein, als gesegnet werden, so daß man sich gesegnet fühle und sich als gesegnet preise. Dieses letztere Reflexive liegt im Hitpael, kann aber nur seinen Grund haben in dem Passivischen, das in der ersten Stelle vorherrscht. Die von Jarchi und Clericus aufgestellte und dann von Gesenius (s. v.) adoptirte Auffassung des Hitpael in der Bedeutung: sich das Glück eines Anderen wünschen, so daß es auch hier heiße: Alle Völker werden sich das Glück Israel's wünschen, welche Bedeutung dann auch das Passiv haben soll, kann durchaus nicht Statt finden, denn 1. die Stelle 1 Mos. 48, 20 beweiset dies gar nicht, da gerade dort Piel gebraucht wird und in dem ganz natürlichen und gewöhnlichen Sinne, daß man in Israel sich einander den Segen Efraim's und Manasse's anwünschen werde, was dann ausdrücklich auf das göttliche Thun bezogen wird (יְשִׂימְךָ אֱלֹהִים). 2. Die andere dafür angeführte Stelle Ps. 72, 17 beweiset aber gerade das Gegentheil, da das וְיִתְבָּרְכוּ כָל הַגּוֹיִם doch unmöglich den Sinn haben kann: Alle Völker werden sich das Glück dieses Fürsten wünschen; sondern den haben muß: Alle Völker werden sich in ihm beseligt fühlen.

So wird also hier ein Heil allen Völkern verheißen durch

---

heißung angehört, als auf eine Thatsache, sind Joh. 8, 44, wo mir die Beziehung auf die Anstiftung der Ermordung Abel's nicht die wahrscheinlichere ist, besonders wegen der Bezeichnung des Teufels als eines Lügners von Anfang. Auch der διάβολος als πατὴρ der Gottlosen scheint auf den Samen der Schlange zurückzuweisen. 2 Kor. 11, 3. Röm. 16, 20. erinnert an das verheißene Zertreten des Kopfs.

den Samen Abraham's. Auch hier tritt das Persönliche des Heilbringers nicht ausdrücklich hervor. Aber wie konnte es anders sein, als daß die der religiösen Betrachtung wesentliche Gedankenentwickelung dieses als den wahren Sinn desselben mehr und mehr erkennen mußte. Denn ein überwiegend irdisches Glück konnte Gott nicht verheißen, und ein solches kann auch nicht von einem Volke auf das andere übertragen werden, da das irdische Glück für sich gerade die Völker entzweien muß. Das geistliche Glück aber, das Heil, je gewisser es in Israel selbst nicht anders aufgehen konnte als durch die Person eines Heilbringers: je weniger konnte es auf die Völker kommen von Israel aus anders, als vermittelt durch den Einen, dessen Erwartung in Israel sich je länger je mehr verklärte. Der eigentlich glaubende Theil Israel's konnte und mußte daher zu allen Zeiten diese eigentlichen Bundesverheißungen Gottes als die Verbreitung des Glaubens und der Gerechtigkeit über alle Völker enthaltend betrachten. Das religiöse Heil der Völker ist also der dem Abraham verheißene Segen und dieser ist jenes. Daher der freudige Rückblick der ersten erleuchteten Theilhaber des Neuen Bundes auf den Sinn und Inhalt des Alten, des Zacharias Luk. 2, 72; des Petrus Apost. 3, 25. 26, der diese Verheißung als nur πρῶτον für Israel in Erfüllung gegangen ansieht, und von Allen redet, die Gott herzurufen werde Ap. 2, 39; des Paulus, der alle die als Erben des Bundes Abraham's betrachtet, die des Glaubens Abraham's sind (Röm. 4, 16. Gal. 3, 8).

3. 1 Mos. 49, 10: „Es wird das Zepter nicht von Judah weichen noch die Herrschaft von seinem Geschlecht, bis daß komme der Held[1]) und ihm werden die Völker anhangen."

Indem wir die kritische Frage, in Ansehung welcher Neuere ohne hinreichende Gründe den Ursprung des in diesem Kapitel enthaltenen Segens von Jakob bestreiten, hier nicht weiter berühren: kommt es, zur Anerkennung eines messianischen Sinnes in dieser Stelle, vor Allem auf die Bedeutung des Worts שִׁילֹה

1) Bei der Dunkelheit des Worts ist diese lutherische Übersetzung glücklich und vorläufig beibehalten.

an. Es giebt zwei neuere Auffassungen, von welchen die eine den messianischen Sinn schlechthin ausschließt, die andere ihn auf eine von der früher herrschenden Übersetzung abweichende Weise festhält. Die erste ist die, wonach übersetzt wird: „bis man nach Siloh kommt." Dies bezieht man auf die Thatsache, daß das Volk, nach der Einnahme des wichtigsten Theils des gelobten Landes, sich in der efraimitischen Stadt Siloh versammelte (Jos. 18, 1), wo die Stiftshütte aufgerichtet wurde und bis zu den Zeiten Eli's blieb (1. Sam. 4, 3)[1]. Der Sinn soll dann sein: Judah, der Stamm, wird den Vorrang und die Ehre der Anführung bei'm Zuge des Volks durch die Wüste haben, bis man nach Siloh kommt; wobei auch das berücksichtigt werden kann, daß der Name dieser Stadt, in seiner wahrscheinlichen Abstammung von שָׁלַהּ ruhig sein, einen Ruhepunkt bedeutet[2]. Diese Erklärung scheint mir aus folgenden Gründen zu verwerfen: 1. Sollte die Ankunft in der Stadt Siloh irgend eine Bedeutung haben: so müßte der Zug durch die Wüste doch irgendwie angedeutet sein, wovon sich jedoch gar nichts findet. Die namentliche Erwähnung eines Ruhepunkts, während vorher von einer Wanderung nichts gesagt ist, ist allzu seltsam. 2. Welch ein ärmlicher Vorzug für die Nachkommen Judah's, die Herrschaft zu haben, bis man nach Siloh kommt, namentlich im Zusammenhange dieser großartigen Verheißungen von dem, dessen Hand auf dem Nacken seiner Feinde sein, der ein unnahbarer Löwe sein, dem die Völker (oder die Stämme) gehorchen werden! Ist denn dies die Art der Weissagung, daß inmitten des Großen und Allgemeinen auf einmal der Eigenname einer Stadt genannt werde? Hier sagen

1) Vgl. 1 Sam. 1, 3. 2, 13. Ps. 78, 60. Jerem. 7, 12. 14.

2) Schon von Rabbinen war das Wort als Name der Stadt gefaßt worden, nur mit der Übersetzung: Wenn Schiloh aufhört, nämlich Sitz der Bundeslade zu sein, בּוֹא gefaßt als desinere, und dies ohne Zweifel ganz unhaltbar. Unter den Neueren hat zuerst Teller (not. crit. et exeget. in Gen. 49, 1766.) diese Erklärung aufgestellt. Ihm folgen Zirkel, Eichhorn, Herder, Ammon, Bleek in dem Programm: De libri Geneseos origine atque indole historica observationes quaedam contra Bohlenium. 1836. Darauf Hitzig in den Psalmen II. 2. und Tuch in seinem Kommentar S. 574 u. f.

Einige, dies deute gerade auf die Abfaſſung dieſes Segens in der ſpäteren Zeit, wo eben Siloh Verſammlungsort war, und Tuch ſucht dies noch dadurch zu begründen, daß er עַד כִּי nicht als terminus ad quem, ſondern in der Bedeutung „und auch noch darüber hinaus" faßt. Dieſe Bedeutung iſt allerdings unter Umſtänden zuläſſig [1]), aber dann muß doch der angegebene Zeitpunkt eine klare Beziehung auf den Inhalt der Verheißung haben. Und was hat Siloh zu thun mit dem Vorrange Judah's? Vielmehr war Siloh eine efraimitiſche Stadt, und Judah hob ſich erſt entſcheidend, als David König wurde. Was aber die vermuthete Abfaſſung zur Zeit, als Siloh eine Bedeutung hatte, betrifft: ſollte denn ein Dichter oder Seher, der dem Patriarchen einen ſolchen Segen in den Mund zu legen den Geiſt und die Kühnheit hatte, nicht gefühlt haben, wie arm und klein die Erwähnung der Stadt Siloh ſich hier unter den anderen Verheißungsworten ausnimmt 3. Die neutrale oder kollektive Faſſung des Subjekts in יָבוֹא „man, das Volk" iſt dem Zuſammenhange nach ungleich weniger wahrſcheinlich, als die perſönliche, die mit dem Eigennamen Judah, und den Fürwörtern in רַגְלָיו und לוֹ zuſammentrifft. —— Großentheils ſind es wohl dieſe Gründe, welche mehre Neuere bewogen haben, das Wort שִׁילֹה von שָׁלֵה ableitend es in dem Sinne Friedensfürſt, pacificator, oder abſtrakt als Ruhe zu faſſen, und auf dieſe Weiſe den meſſianiſchen Sinn anzuerkennen [2]). Dieſer allerdings ſehr ſchöne Sinn iſt gewiſſermaaßen zu ſchön und zu klar, und vorzüglich ſcheint mir das gänzliche Verſchwinden eines Nomen, wie dieſes, aus der Sprache ſehr unwahrſcheinlich, wozu noch die

1) Vgl. 1 Moſ. 28, 15. Pſ. 110, 1.

2) Für das Letzte ſind Vater, Juſti, Geſenius, Maurer; für das Erſte Hengſtenberg und Werlüin (De laudibus Judae Gen. 49, 8—12. celebratis. Hauniae. 1838). Dieſer ſagt p. 53. mit Bezug auf ſeine Meinung von der Entſtehungszeit der Weiſſagung: שִׁילֹה est mysticum et poeticum nomen Salomonis, ita formatum, ut simul nomen indolemque hujus principis, simul spem pacis, quam totus populus tum fovebat, indicaret.

Einwendungen kommen, welche man gegen die Ableitung einer ſolchen Form von einem Verbum לוה machen kann [1]).

Ich beharre alſo bei der Auffaſſung, welche durch eine merkwürdige Übereinſtimmung aller alten Überſetzer empfohlen wird, und wonach das Wort שִׁלֹה zu punktiren iſt und für לוֹ אֲשֶׁר ſteht, ſo daß der Sinn entſteht: „bis da komme der, dem nämlich das Zepter gebührt," welches mir vor der etwas abweichenden Auffaſſung „bis da komme das, was ihm nämlich gebührt," d. i. das Reich, Vorzüge zu haben ſcheint [2]). Nach dieſer Erklärung kann das Jod nicht die richtige Schreibung, ſondern muß eingeſchoben ſein, und dafür ſpricht das Fehlen des Jod in vielen guten Manuſkripten [3]). Die Übereinſtimmung der alten Überſetzer weiſet auf eine alte Tradizion hin, die die heutige maſoretiſche Lesart nicht anerkannte oder nicht vorfand, und dieſe wird (was mir das Wichtigſte zu ſein ſcheint) beſtätigt durch eine Stelle des Ezechiel, von welcher man kaum verkennen kann, daß ſie ſich auf die unſrige bezieht. Ezech. 21, 32 leſen wir:

גַּם זֹאת לֹא תִהְיֶה עַד בֹּא אֲשֶׁר לוֹ הַמִּשְׁפָּט וּנְתַתִּיו׃

„Auch ſoll ſie (die Krone) nicht da ſein, bis komme dem das Recht iſt, und ihm gebe ich ſie." Die Krone ſoll hinwegkommen von der Familie David's bis der Meſſias kommt, und dieſer wird eingeführt faſt mit denſelben Worten עַד בֹּא und bezeichnet אֲשֶׁר לוֹ הַמִּשְׁפָּט. Das Recht iſt aber gerade der Begriff, der zu jener Erklärung der Worte שִׁלֹה als beſte Ergänzung paßt und ſich an den Hauptbegriff שֵׁבֶט gut anſchließt [4]).

1) Vgl. Tuch S. 575 u. f.

2) So die Alexandriner: ἕως ἐὰν ἔλθῃ τὰ ἀποκείμενα αὐτῷ, während Aquila hat: ᾧ ἀπόκειται, welches auch eine Variante der Alexandriner iſt. Im Weſentlichen eben ſo Symmachus, Theodotion, Peſchito, Onkelos, das jeruſalemiſche Targum, Saadias, viele Rabbinen.

3) Vgl. Jahn Einleitung in's Alte Teſtament Th. 1. S. 105. Kritik über שילה.

4) Der Gebrauch des ש für אשר im hohen Alterthume zeigt ſich Jud. 5, 7. Vgl. Hirzel zu Hiob 19, 28. S. 123.

Die Wahl zwischen dieser Erklärung der Alten und der vom Friedensbringer ist für die messianische Auffassung an sich indifferent. Es kommt für die, welche die eine oder die andere dieser zwei Erklärungen befolgen, nur darauf an, sich den religiösen Inhalt dieses Weissagungswortes klar zu machen. Es könnte auf den ersten Blick scheinen, es sei etwas sehr Äußerliches und Gleichgültiges, ob Christus aus dem Stamme Judah oder einem der anderen herstamme. Aber es war dies nicht für die theokratisch-historische Fortleitung der Heilserwartungen. Nach dem Verluste des Erstgeburtsrechts für Ruben, Simeon und Levi war Judah derjenige, auf dem die Hoffnungen des Patriarchen für die Erfüllung der Bundesverheißung ruhten, und dem er den Hauptsegen mittheilen wollte und sollte. Der Stamm Judah hebt sich nun durch die ganze Geschichte des Volks hervor [1]). Durch das Königthum David's wird er herrschender Stamm, und bleibt es nach dem Abfalle der zehn Stämme. Nach dem Exil ist er es, dessen Genossen eigentlich allein das neue Volks- und Staatsleben bilden. Die Davidischen Verheißungen schließen den bleibenden Vorrang dieses Stammes in sich, und während levitische Fürsten auf untheokratische Weise das Königthum erwarben und nachher an Idumäer verloren, sollte es eine feste Hoffnung auf einen Fürsten aus dem Stamme Judah geben. Diese Erwartung, daß „das Heil von den Juden kommt" (Joh. 4, 22) mußte begründet sein für die Zeit, wo fast allein noch Juden, d. i. Judäer, um den alten Gottesdienst versammelt waren, und sie begründete sich am reinsten und ursprünglichsten durch ein ähnliches väterliches Segenswort, als das, welches den Isaak dem Ismael, den Jakob dem Esau vorsetzte [2]). Auch

1) Num. 2, 3. 7, 11. 12. 10, 14. Josua 15, 1. 21, 4. Richt. 1, 2. 1 Chron. 2, 3.

2) Bei diesem Letzten ist an die zweite Ertheilung des Segens durch Isaak an Jakob zu denken, 1 Mos. 28, 3. 4., wodurch der Patriarch seine frühere Absicht, Esau zu segnen, als eine Verirrung anerkennt. — Vgl. über das Ganze die gelehrte, nur fast allzu ausführliche Behandlung bei Huet, propos. IX. c. IV. Auch Euseb. demonstr. ev. l. VIII. und hist. eccles. l. I. 6.

im Gegensatze gegen den levitischen Stamm, der später der gesetzlich-priesterliche wurde, war die Bezeichnung eines anderen Stammes, aus dem der Messias kommen sollte, wichtig. Vgl. Hebr. 7, 12—14.

4. 5 Mos. 18, V. 15. „Einen Propheten aus deiner Mitte, aus deinen Brüdern, wie mich, wird Jehovah, dein Gott, dir erwecken, den sollt ihr hören" und V. 18. 19. „Ich will ihnen einen Propheten, wie du bist, erwecken aus ihren Brüdern, und meine Worte in seinen Mund geben, der soll zu ihnen reden Alles, was ich ihm gebieten werde, und wer meine Worte nicht hören wird, die er in meinem Namen reden wird, von dem will ich's fordern."

Es ist zwar sehr gebräuchlich geworden, diese Weissagung auf das Aufstehen mehrer oder aller folgenden Propheten zu beziehen, indem das נָבִיא kollektiv gefaßt wird [1]) Indessen es sind bei dieser Auffassung Parallelstellen unbeachtet geblieben, welche auf eine sehr merkwürdige Weise den messianischen Sinn bestätigen, und deren Vernachlässigung, auch von den Vertheidigern desselben, fast unerklärlich ist. Wir geben zu, daß die sprachliche Möglichkeit da ist, נָבִיא kollektiv zu fassen; aber auch nur die Möglichkeit, denn der durch fünf Pronomina und Verba durchgeführte Singular würde an sich nicht darauf führen, wenn nicht der nächste Zusammenhang jene Auslegung zu begünstigen schiene. Moses, sagt man, warnt sein Volk vor Zauberern, Beschwörern, Zeichendeutern, wie die zu vertreibenden Völker sie haben. Solche sollten unter den Israeliten nicht aufkommen, und nicht von ihnen befragt werden, denn Gott werde ihnen wahre Propheten, dem Moses ähnlich, erwecken. Dies bilde einen klaren Gegensatz zu dem Verbote, dagegen gar kein Zusammenhang darin sei: Fraget nicht die Zeichendeuter, denn Gott wird Euch einen (großen) Propheten, den Messias, erwecken.

So möchte es wohl anzusehen sein, wenn Moses diese Worte mit allgemein prophetischer Weisheit oder unter dem Einflusse ei-

1) Clericus giebt noch die daneben Statt findende tiefere Beziehung (sensum sublimiorem) zu; aber Dathe, Vater, Rosenmüller verwerfen sie absolut.

ner gegenwärtigen Offenbarung spräche. Aber beides ist nicht der Fall. Er erinnert sehr bestimmt daran, daß Jehovah diese Worte zu ihm gesprochen habe, und zwar bei einer anderen Gelegenheit, als das Volk am Horeb, nicht mehr im Stande das Schreckliche der Stimme Jehovah's zu ertragen, Moses gebeten habe, daß nur er mit ihm, dem Volke, reden möchte; da habe Jehovah zu Moses gesagt: Ja, ich will ihnen einen Propheten erwecken, so wie du bist. Diese Worte, von Moses gehört am Horeb, wiederholt er hier. Zum Beweise, daß dies nicht eine augenblickliche Einkleidung sei, daß vielmehr dem Moses diese Worte Jehovah's, so wie Art und Ort ihrer Mittheilung, tief eingeprägt im Gemüthe hafteten, wird uns dieselbe Sache an zwei anderen Stellen berichtet, nämlich schon einmal in den letzten Reden an das Volk, Deut. 5, 23—29, und dann in der Geschichte der Gesetzgebung, Ex. 20, 19. Zwar ist in der ersten Stelle nicht die vollständige Antwort Jehovah's gegeben, und in der zweiten nur die Bitte des Volks und gar keine sich darauf beziehende Antwort, aber diese Kürze erklärt sich hinreichend aus der Absicht, die die Erzählung in jenen Stellen hat. Die Identität der Sache ist sonst unverkennbar, und die unvollständige Antwort Deut. 5 durch das הֵיטִיבוּ V. 19 deutlich als Eins mit der vollständigen Deut. 18, 17 (ebenfalls הֵיטִיבוּ) bezeichnet. Und nun fragt sich, welchen Sinn konnten die Worte haben, als sie geredet wurden? Denn diesen aufzusuchen ist doch der einzige Weg, den Sinn der Worte in ihrer späteren Mittheilung zu finden, nicht umgekehrt. Dort aber, bei der ersten Mittheilung, beziehen sich die Worte auf den Wunsch des Volks, nicht mehr Jehovah's schreckliche Worte zu hören, sondern Moses milde. Demnach muß die Antwort Jehovah's sich auch auf diesen Gegensatz des Schrecklichen und Milden beziehen, und den Sinn haben: „Ja wahrlich, einen milden Propheten sollen sie haben, so milde redend wie du, darin haben sie wohl geredet (wohl mehr als sie es wußten), er wird in meinem Namen reden, wer aber dann selbst dessen milde Worte nicht hören wird, von dem will ich's fordern." Ist wohl in dieser Lage ein Gegen-

im Gegensatze gegen den levitischen Stamm
setzlich-priesterliche wurde, war die Bez
Stammes, aus dem der Messias komm
Hebr. 7, 12 — 14.

4. 5 Mos. 18, V. 15. „Ein
aus deinen Brüdern, wie mich
erwecken, den sollt ihr hören"
einen Profeten, wie du bist
meine Worte in seinen M
was ich ihm gebieten w
wird, die er in mein
fordern."

Es ist zwar
auf das Aufst
ziehen, ind
sind bei
welche
bestä
die

Es ergiebt sich auch hieraus, daß die Beziehung, d
dieser Verheißung V. 20 bis 22 giebt, eine bloße Anwe
sei, und wir aus der ersten Person in V. 20 nicht Ursache
zu schließen, auch diese Worte seien noch am Horeb gespr
worden, theils deshalb weil V. 22 die erste Person sich
wieder in die dritte verwandelt, theils weil der Inhalt die
Verse sich an die gegenwärtige Lage der Dinge und gar nic
an die damalige anschließt. Höchstens folgt hieraus, daß Mo-
ses selbst mit der Erscheinung des Einen großen Profeten verei-
nigt oder sie vorbereitend sich dachte das Auftreten Vieler, ob-
wohl es merkwürdig ist, daß er nur von den falschen Profeten
die Mehrheit andeutet; auf keinen Fall kann aber durch diesen
Zusatz der einfache, ursprüngliche Sinn der Weissagung verdun-
kelt werden.

Jetzt zeigt sich der Zusammenhang der Weissagung mit den
früheren in klarem Lichte. Der, welcher als ein Sprößling Ju-
dah's schon in Ägypten verheißen war, sollte auch bei dem gro-
ßen Ereignisse der Gesetzgebung dem Vermittler des Gesetzes und

lke als ein Profet angekündigt werden, der im
reden werde: eine deutliche Anweiſung für
* Gottes und Überlieferung Acht gaben, nicht
r Fürſten von kriegeriſcher Kraft in dem
Nun aber war Jeſus in einem einzi-
n Sinne der Profet Gottes [1]), und
olche, daß einerſeits ſeine höchſte
uen einflößte, andererſeits die
uf das Beſtimmteſte hervor-
ige erſcheinen die Worte des Pe-
gründet, und Beziehungen, wie Joh.
5. Joh. 6, 14 erhalten ihr Licht und Recht.
dverheißung, die den Meſſias als Sohn Da-
3 Sam. 7, V. 12 und 13:
Tage erfüllt ſind und du mit deinen Vätern
nn will ich deinen Samen nach dir erwecken,
be kommen wird, dem will ich ſein Königreich
rd meinem Namen ein Haus bauen, und ich
es Königreichs beſtätigen ewiglich."
liche Verhältniß dieſer Weiſſagung iſt folgen-
David, nachdem er alle ſeine Feinde, mit
beſiegt hatte, und ruhig und glänzend auf ſei-
uch der Bundeslade einen Platz auf dem Zion
glichen Reſidenz eingeräumt hatte, fühlt ſich
n gedrungen, dem Herrn und ſeinem ſymbo-
ein würdigeres Haus, einen eigentlichen Tem-
Der Profet Nathan, um dieſe Sache befragt,
nſchlichem Gutdünken. In derſelben Nacht
e Offenbarung, welche ihm befiehlt, Folgen-
ovah's dem David kund zu thun: „Du willſt
en? Erinnere dich, wie ich dich erhöhet aus
id höre, was ich ferner dir verheiße: Ich will
en, denn dein Same nach dir ſoll ein ewiges
mir ein Haus bauen, und väterlich von mir

[1]) 48 und 49.

satz denkbar zwischen falschen und wahren Propheten? Wird dieser nicht ganz ausgeschlossen durch das Verhältniß der Antwort zur Bitte? Und liegt nicht in dem zweimal erwähnten הֵיטִיבוּ deutlich genug eine gewisse göttliche Ironie, mit welcher eine an sich keines Lobes würdige Rede des Volks in einem höheren, nur Jehovah ganz bewußten Sinne gefaßt wird, weshalb also auch das „wie du bist" in einem höheren, ja dem höchsten Sinne milder Menschheit zu nehmen ist. Wie konnte aber die Sendung des höchsten Propheten in einem bedeutenderen Gegensatze gegen das Furchtbare des Gesetzes ausgesprochen werden als so, wann konnte ein würdigerer Moment sein, sie als Verheißung dem, der vor ihm der größte Diener Jehovah's war, mitzutheilen, als jetzt? Ich gestehe, daß mir diese Beziehungen so klar sind, und daß zugleich die Art ihrer Mittheilung mir etwas so ruhig Göttliches zu haben scheint, daß ich Weniges aus dem ganzen Umfange der näher mit Geschichte verknüpften Weissagung dieser an die Seite stellen möchte.

Es ergiebt sich auch hieraus, daß die Beziehung, die Moses dieser Verheißung V. 20 bis 22 giebt, eine bloße Anwendung sei, und wir aus der ersten Person in V. 20 nicht Ursache haben zu schließen, auch diese Worte seien noch am Horeb gesprochen worden, theils deshalb weil V. 22 die erste Person sich schon wieder in die dritte verwandelt, theils weil der Inhalt dieser Verse sich an die gegenwärtige Lage der Dinge und gar nicht an die damalige anschließt. Höchstens folgt hieraus, daß Moses selbst mit der Erscheinung des Einen großen Propheten vereinigt oder sie vorbereitend sich dachte das Auftreten Vieler, obwohl es merkwürdig ist, daß er nur von den falschen Propheten die Mehrheit andeutet; auf keinen Fall kann aber durch diesen Zusatz der einfache, ursprüngliche Sinn der Weissagung verdunkelt werden.

Jetzt zeigt sich der Zusammenhang der Weissagung mit den früheren in klarem Lichte. Der, welcher als ein Sprößling Juda's schon in Ägypten verheißen war, sollte auch bei dem großen Ereignisse der Gesetzgebung dem Vermittler des Gesetzes und

durch ihn dem Volke als ein Prophet angekündigt werden, der im Namen Jehovah's reden werde: eine deutliche Anweisung für Alle, die auf Wort Gottes und Überlieferung Acht gaben, nicht einen Heerführer oder Fürsten von kriegerischer Kraft in dem Verheißenen zu erwarten. Nun aber war Jesus in einem einzigen, dem schlechthin höchsten Sinne der Prophet Gottes [1]), und seine ganze Erscheinung eine solche, daß einerseits seine höchste Menschlichkeit und Milde Vertrauen einflößte, andererseits die Forderung Gottes, ihn zu hören, auf das Bestimmteste hervortrat. In diesem Zusammenhange erscheinen die Worte des Petrus Act. 3, 22 wohlbegründet, und Beziehungen, wie Joh. 1, 46. Joh. 4, 26. Joh. 6, 14 erhalten ihr Licht und Recht.

5. Die Grundverheißung, die den Messias als Sohn David's darstellt, ist 3 Sam. 7, V. 12 und 13:

„Wenn deine Tage erfüllt sind und du mit deinen Vätern schlafen liegest: dann will ich deinen Samen nach dir erwecken, der von deinem Leibe kommen wird, dem will ich sein Königreich bestätigen; der wird meinem Namen ein Haus bauen, und ich will den Stuhl seines Königreichs bestätigen ewiglich."

Das geschichtliche Verhältniß dieser Weissagung ist folgendes. Der König David, nachdem er alle seine Feinde, mit Hülfe Jehovah's, besiegt hatte, und ruhig und glänzend auf seinem Throne saß, auch der Bundeslade einen Platz auf dem Zion unweit seiner königlichen Residenz eingeräumt hatte, fühlt sich von dem Verlangen gedrungen, dem Herrn und seinem symbolischen Heiligthume ein würdigeres Haus, einen eigentlichen Tempel, zu erbauen. Der Prophet Nathan, um diese Sache befragt, billigt sie nach menschlichem Gutdünken. In derselben Nacht hat er eine göttliche Offenbarung, welche ihm befiehlt, Folgendes im Namen Jehovah's dem David kund zu thun: „Du willst mir ein Haus bauen? Erinnere dich, wie ich dich erhöhet aus der Niedrigkeit, und höre, was ich ferner dir verheiße: Ich will dir ein Haus bauen, denn dein Same nach dir soll ein ewiges Reich haben, und mir ein Haus bauen, und väterlich von mir

1) Vgl. Joh. 12, 48 und 49.

verſchonet werden immerdar." David, tief ergriffen von dem Inhalte dieſer Verheißung, ergießt ſein Gefühl in einem Dankgebete, worin er eine feſte Hoffnung auf die verheißene ewige Dauer ſeines Hauſes ausſpricht. Dies iſt der Urſprung aller auf den verheißenen Sohn David's ſich beziehenden Weiſſagungen und Geſänge, Anſpielungen und Erwartungen.

Faſt alle ältere chriſtliche Ausleger und mehre jüdiſche beziehen dieſe Weiſſagung auf Chriſtus, obwohl in verſchiedenem Sinne; die neueren nehmen dagegen faſt gar keine genaue Notiz von derſelben, welches denn ſchon in rein-hiſtoriſcher Beziehung nachtheilig wirkte. Die meiſten älteren chriſtlichen Ausleger ſehen hierin einen Doppelſinn, und zwar entweder ſo, daß Einiges ſich auf Salomo, Anderes ſich auf Chriſtus beziehe [1]) oder ſo, daß Salomo der eigentliche Gegenſtand der Weiſſagung ſei, der und deſſen Reich aber typiſch das Reich Chriſti abbilde [2]). Die erſte Auffaſſung, wenn ſie mit beſtimmter Sonderung des Einzelnen feſtgehalten wird, möchte ſich durch keinen richtigen Begriff von profetiſcher Rede rechtfertigen laſſen; in wiefern aber auch die zweite hier nicht anwendbar ſei, dies wird vielleicht durch folgende Bemerkungen klar.

Der Hauptſinn der göttlichen Antwort ſcheint ſich um den Gegenſatz zu bewegen: Ich, Jehovah, bedarf keines Hauſes, und ſtatt daß du mir eines bauen ſollteſt, will ich vielmehr dir ein Haus gründen, und hierauf zu vertrauen und zu harren,

---

1) So Huet propos. IX, C. 5: Quaedam enim ejus partes Christo Jesu et Salomoni communes sunt; puta Davide prognatum esse; Dei filium esse, Christum natura, Salomonem gratia; Deo templum extruere; regem esse. Quaedam ad Salomonem solum spectant: si inique aliquid gesserit, arguam eum in virga virorum etc. Christo soli haec competunt: Stabiliam thronum regni ejus usque in sempiternum.

2) Dahin neigt ſich Clericus. In aeternum firmum erit. Primum de regno terrestri familiae Davidis haec intelligenda, deque longa duratione regni in ea familia; — sed sublimiori sensu de prole illa Davidis, cui Deus pater regnum aeternum, proprio sensu, in omnia dedit. Quod si minus intellectum eo tempore, postea tamen ex eventu liquidum factum est. De ejusmodi vaticiniis vide notata a H. Grotio ad Matth. 2, 22.

dies ist deine Aufgabe, nicht der Bau eines Tempels. Offenbar enthalten V. 5—7 den ersten Gedanken, und V. 8—11 sind eine Erinnerung an die bisherigen Wohlthaten gegen David, die den Glauben an die jetzt zu verheißende stärken soll [1]). Diese neue Verheißung hebt mit feierlichem Ernste damit an, eine Zeit nach David's Tode zu bezeichnen [2]), verspricht dann dem Samen David's ein ewiges Königreich, und sagt zugleich von diesem Samen, er werde Jehovah ein Haus bauen. Kann diese erlaubende Verheißung sich auf ein irdisches Haus, den Tempel beziehen, nachdem der Eingang der ganzen Verheißung das Dasein eines sichtbaren Hauses als etwas Jehovah ganz Gleichgültiges dargestellt hat? Führt nicht vielmehr der Zusammenhang, der mild zurechtweisende Gegensatz, der im Ganzen und im Schlusse von V. 11 liegt, darauf, daß das von jenem זֶרַע denn doch zu bauende Haus ein anderes, ein geistliches sein müsse, als wollte er sagen: „Jener זֶרַע, dem das Reich ewig bestätigt werden soll, wird denn freilich mir ein Haus bauen können und wollen, das mir genehm sein wird, aber ein solches, wie du es nicht bauen kannst." Wäre nicht die Verheißung des Erbauens eines irdischen Tempels widersprechend dem entschiedenen Sinne, in dem das ganze Vorhaben David's als unrichtig bezeichnet wird? Sollte also wohl die Beziehung dieser Verheißung auf Salomo, die hierauf gegründet ist, dem Sinne des Ganzen angemessen sein? Aber die Verheißung schreitet noch weiter fort: „Ich will diesem זֶרַע Vater sein und er mir Sohn. Wenn er fehlt, will ich ihn väterlich züchtigen, aber nicht meine Gnade von ihm nehmen, wie von Saul, vielmehr soll dein Haus und dein Königreich ewig bleiben." Die ersten Worte von V. 14 führen zunächst nur auf väterliche Gesinnung und dies bleibt auch stets die wahrscheinlichste Auslegung von dem שֵׁבֶט

1) Deshalb müssen die Präterita וְשַׂמְתִּי und נְטַעְתִּיו auch nicht, mit Luther, als Futura gefaßt werden, sondern ihre ursprüngliche mit den vorigen Versen übereinstimmende Bedeutung behalten.

2) Nicht mit Unrecht hat man bemerkt, daß dies nicht auf Salomo passe, der schon zu David's Lebzeiten König ward.

נִגְעֵי בְנֵי אָדָם und den אֲנָשִׁים; jene soll sich denn vorzüglich darin erweisen, daß die Gnade des gewährten Königreichs nicht, wie der Familie Saul's, diesem זֶרַע jemals entzogen werden soll. Wie stimmt nun dieses mit der Andeutung eines solchen זֶרַע, der ein geistliches Haus bauen soll, d. h. des Messias? Ich bemerke zunächst, daß es auf Salomo auch nicht vorzugsweise paßt, denn darin besteht keine Unähnlichkeit zwischen diesem und Saul, daß Salomo bis an sein Lebensende im Besitze des ganzen Reichs blieb, denn das blieb Saul auch, sondern darin, daß die Familie Salomo's nicht um seiner und Anderer Missethaten willen den Thron ganz verlor; so daß also eben deshalb der זֶרַע allgemeiner zu fassen ist. Nun haben Mehre das בְּהַעֲוֹתוֹ des 14. Verses in einem solchen Sinne zu nehmen gesucht, wie es vorzugsweise auf Christus passe, indem sie übersetzen: „wenn ich ihn zur Sünde machen werde" oder, als Nifal punktirt, „wenn er zur Sünde gemacht werden wird" damit denselben Begriff verbindend, den der Apostel 2 Kor. 5, 21 ausdruckt: τὸν γὰρ μὴ γνόντα ἁμαρτίαν ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησεν [1]). Allein das in Kal ungebräuchliche עוה hat im Hifil nach mehren ausdrücklichen Stellen die Bedeutung „verkehrt handeln [2])," und in keiner einzigen die „als sündig ansehen, behandeln," und es ist daher nicht erlaubt, diese Auslegung zu wählen, denn unmöglich kann ein profetischer Doppelsinn sich in einer grammatischen Form verbergen, die nach ihrer allein gebräuchlichen und erkennbaren Bedeutung etwas Anderes anzeigt. Es wird also bei der Übersetzung: „wenn er eine Missethat thut" bleiben müssen. In dieser Unmöglichkeit nun V. 14 u. 15 entweder auf Christus oder auf Salomo beziehen zu können: welche Erklärung von זֶרַע bleibt übrig, die doch auch jener erhabenen Bezeichnung V. 12 u. 13 entspricht? Keine andere als

1) Diese Erklärung hat schon Johann Heinrich Michaelis, vorzüglich aber vertheidigt sie Kennicott, der übersetzt: in his suffering for iniquity. Vgl. George Stanley Faber horae mosaicae, London 1818, zu dieser Stelle.

2) Jerem. 3, 21. Hiob 33, 27. 2 Sam. 19, 20. 24, 17 scheinen keinen anderen Sinn zuzulassen.

die, welche auch dem sonstigen Gebrauche von זֶרַע gemäß zu sein scheint, daß nämlich die Nachkommenschaft im Allgemeinen als ein Ganzes gefaßt wird, in welcher jedoch ein Einzelner, Hervorragender, durch den das Ganze gleichsam nur seinen Werth hat, so mitbezeichnet ist, daß die Rede in ihrem entscheidenden Höhepunkte ihn vorzugsweise in's Auge faßt. Als solchen Höhepunkt dieser Rede sehen wir V. 12 u. 13 an, vorzüglich V. 13, in Vergleich mit welchem V. 14 u. 15 schon als der Anfang des Herabsteigens erscheint, V. 16 aber sich als Zusammenfassung des dem David selbst am nächsten Liegenden zu erkennen giebt. Wenn nun die auf ihrer Höhe angelangte Rede unter זֶרַע V. 13 den größten Sohn David's, die Blüthe seines Hauses und Stammes, ja seines Volkes und der Menschheit, versteht: so steht damit nicht im Widerspruch, daß V. 14 u. 15 von den früheren Sprößlingen dieses Hauses redet, welchen ungeachtet ihrer Vergehungen das Königreich nicht, oder wenigstens nicht so bald, entzogen werden sollte. Fragt man, worin die Gründe liegen, das Wort זֶרַע in dieser vielsinnigen Bedeutung zu nehmen: so sage ich, theils in dem Sprachgebrauche desselben, wie wir ihn schon bei den beiden ersten Grundweissagungen beobachtet haben, theils in dem Begriffe des Samens oder der Nachkommenschaft, deren Bedeutsamkeit und Einheit sich nur unter einem Haupte und Repräsentanten als eigentlich lebendig und gesegnet denken läßt. Nach allem diesem dürfte also wohl gefolgert werden, daß die Verheißung nicht auf Salomo gehe und Christus nur typisch darin erscheine, (dies müßte immer noch anders woher bewiesen werden) sondern vielmehr umgekehrt, daß die Weissagung auf das in Christus, dem Samen David's, sich vereinigende Haus David's und Haus Gottes direkt und wesentlich gehe, in dessen Erbauung denn Salomo mit seinem Tempel so mitbegriffen war, wie das Abbild und Vorbild in dem lebendigen und reinen Urbilde. Aus dieser Ansicht erklärt sich die zu Salomo's Zeit gebräuchliche Anwendung dieser Verheißung auf ihn selbst und seinen Tempelbau als eine göttlich-zugelassene Beschränkung viel leichter als umgekehrt die Zuversicht des Vertrauens auf den Sohn

und Thron David's ſich aus einer ausſchließlich auf Salomo gegebenen Verheißung jemals erklären würde [1]).

Iſt dies der Sinn dieſer Verheißung: ſo ward ſie ihrem tiefſten Inhalte nach erfüllt und wird fortwährend erfüllt in Jeſus, dem Sohne Dävid's, in dem das Haus und Reich des Königs eine ewig dauernde Erneuerung gewann, und der allein dem wahren Gott ein ihm gefälliges geiſtliches Haus zu bauen im Stande war.

Hagiografiſche oder Pſalmen-Weiſſagungen.

Dies ſind Ausſprüche des Geiſtes der Weiſſagung, die nicht aus den Offenbarungsthatſachen der alten Geſchichte, ſondern aus dem Geiſtesleben vorzüglicher Träger der Theokratie hervorgehen, und inſofern den ſtärkſten Gegenſatz gegen die bisher erklärten bilden, während ſie der Zeit nach ſich unmittelbar an die letzte der Grundweiſſagungen anſchließen. Denn David, mit ſeinem profetiſch-dichteriſchen Geiſte, bildet den Mittelpunkt eines israelitiſchen Sängerkreiſes, in welchem auf der einen Seite der Inhalt der Bundesverheißung und das überlieferte göttliche Wort ein Gegenſtand religiöſer Betrachtung, auf der anderen die innigſte individuell-religiöſe Erfahrung zum Inhalte poetiſcher Darſtellung wurde. Um zu verſtehen, in welcher Weiſe Geſänge israelitiſcher Dichter ein göttliches Zeugniß vom Heile enthalten können, kommt Alles darauf an, uns das Verhältniß von Profetie und Poeſie, wie es in Israel beſtand und nur hier beſtehen konnte, deutlich zu machen. Und dazu bedarf es keiner weit ausgeſponnenen Theorie von der Dichtkunſt, ſondern hauptſächlich der Anerkennung der Thatſache, daß der Geiſt Gottes in Israel, unter Vermittelung des Offenbarungswortes, ſich ſelbſt ſo mittheilte, daß die Frommen und Glaubenden ſich deſſen bewußt wurden, daß der Geiſt Gottes auf ſie wirke und in ihnen rede. Das Geiſtesleben der gläubigen Sänger Israel's war kein neu-

1) Vgl. 2 Chron. 6, 8. 9 und 1 Kön. 8, 17—19, worin volle Übereinſtimmung mit 2 Sam. 7. — Die Beziehung auf Salomo aber 1 Chron. 28, 8—10 und 29, 3. 6.

testamentliches, war in Vergleichung mit der Kraft von diesem zur Wiedergeburt des Herzens ein geringeres, aber es war, in prosetischer Beziehung, in denen, welche Träger der Theokratie sein sollten, ein eigenthümliches und höheres, als dessen der Christ als solcher sich rühmen kann. Vorzüglich aber waren die Dichter und Aussprecher göttlicher Dinge sich bewußt eines Antriebes desjenigen Geistes, der von dem ihrigen verschieden und in seiner Selbstständigkeit absolut heilig und herrlich ist. Dies unterscheidet den Trieb theokratisch-israelitischer Poesie von der Genialität als solcher, wie sie der Grund der Literatur bei den anderen alten Völkern ist, und diese unendlich wichtige Unterscheidung ist die nothwendige Bedingung, um Göttliches und Menschliches auf diesem Gebiete nicht trüb und unrechtmäßig zu vermischen, so wie der Mangel dieser Unterscheidung der fruchtbare Keim aller kritischen Nivellirung der klassischen und der biblischen Literatur ist. Wir würden mißverstanden werden, wenn der Unterschied so gefaßt würde, daß die klassischen Dichter nicht auch Anregungen desselbigen Geistes empfangen hätten, der vom Standpunkte der Offenbarung der heilige Geist genannt wird, oder so, daß in den israelitischen Sängern und Sehern nicht auch Spuren jener unüberwundenen Natürlichkeit und ungeheiligten Menschlichkeit wären, die das ganze Alterthum durchdringt. Beides in beiden. Aber die klassischen Dichter kannten jenen Geist nicht als den heiligen, und die israelitischen kannten ihn als solchen: dieser Unterschied entscheidet. Das Kennen beruhte aber auf einem Sichzuerkennengeben dieses Geistes als des freien und wissenden, des heiligen und herrlichen, der als solcher reine Liebe und Freude mittheilt. Bei den übrigen Alten mußte Alles zur Form und zur Kunst werden, und der Geist war ihnen nur der Genius, der sich zur schönen Form zu gestalten den Trieb und die Kraft hat, ähnlich wie der Trieb des Baumes sich in Blättern, Blüthen und Früchten erschöpft. In Israel war der Geist der Herr, der das Herz des Menschen in seiner Gewalt hat, die Sünde straft, zur Heiligkeit und Liebe erzieht, und, indem er das thut,

redet, Wahrheit redet, vom Heile redet, weil nur in dieſem volle Wahrheit iſt.

Dies wird an unſerer Stelle hinreichen, um die Art deutlich zu machen, wie der Geiſt Gottes und ſeines Logos, alſo der Geiſt Chriſti, in den Pſalmſängern redete, ja wie eine Beziehung auf das Heil der ſündigen Menſchheit von Anfang an dieſen Geſängen weſentlich war. In dieſer Beziehung iſt die Selbſtbezeugung David's von ſeinem Berufe, durch den Geiſt des Herrn zu reden, eben ſo klar als wichtig, 2 Sam. 23, 1. 2. und damit ſtimmt die Anerkennung David's, als der im Geiſte geredet habe, von Seiten Chriſti, Matth. 22, 43. und als eines Profeten, im weiteren Sinne des Worts, von Seiten des Apoſtels Petrus, Apoſtelg. 2, 30.

Aus dem Geſagten geht hervor, daß wir uns vorzüglich eine zwiefache Weiſe zu denken haben, wie die Pſalmen Bezeugungen des im Meſſias zu erwartenden Heils enthalten können: einmal inſofern, als ſich der Sänger an ein früheres Offenbarungswort anſchließt, indem er ſich vom Geiſte getrieben weiß (nicht blos fühlt), es in ſeinen beſtimmteren Momenten auszuſprechen und zu enthüllen; dann ſo, daß der Pſalmiſt, in individueller religiöſer Lebenserfahrung ergriffen vom Geiſte Gottes, ſeine Lage, ſein Gefühl, die Erwartung ſeines Looſes ſo ausſpricht und ausſprechen muß, (denn hier giebt es nicht minder ein freies Müſſen als im gemein-dichteriſchen Gebiete), daß ſeine Rede zugleich, ihm mehr oder minder unbewußt, die Zeichnung der künftigen Perſönlichkeit des Heilbringers enthält. Dies kann ſein, denn der Geiſt, der ihn erleuchtet und belebt, weiß die Schickſale des zukünftigen Heilandes, da ſie nichts Anderes als die göttlich-nothwendigen Verwirklichungen der von Ewigkeit wahren und beſchloſſenen Erſcheinung des Heils in der Perſon des abſoluten Geſandten, des Logos Gottes, ſind; es muß ſein, da dieſer Geiſt der Geiſt des ewigen Mittlers ſelbſt iſt, welcher, wirkend und redend in auserwählten Trägern der Offenbarung, ſich ſelbſt in ſeiner Beziehung zur Perſon Chriſti und den Chriſtus in ſeiner Beziehung zu dem Geiſte der abſoluten Heiligkeit, Fröm-

migkeit und Liebe bezeugen will und wollen muß. In diesem Gebiete muß Konkretes, Menschliches, ja Spezielles vorkommen, weil die Erscheinung des Heilandes das Gegentheil, gleichsam die Absorpzion, alles Abstrakten ist, d. h. weil die im Heilande sich ganz verwirklichende heilige Liebe Gottes sich nur durch Erniedrigung, Übernahme des Leidenvollen und Geringen, bis zum Tode, bewähren und verwirklichen will und kann, und weil das Geistesleben des Heilandes, da es die sich selbst erniedrigende Liebe ist, sich unter der Übernahme von menschlichen Empfindungen gerade am heiligsten bewährt. Die Psalmen der ersten Art nennen wir profetische, da sie eigentlich nur eine vom Geist eingegebene Entwickelung von Offenbarungsworten sind, die der zweiten typische, da das Heilszeugniß in ihnen nur in der Form eines Typus, zu welchem die Person des Sängers durch den sie treibenden Geist wird, erscheint. Nur ist zu bemerken, daß die Gränze zwischen profetischen und typischen Psalmen nicht scharf zu ziehen sein wird, da sowohl die profetische Auffassung eines früheren Zeugnisses sich mit individuellen Empfindungen, als diese mit jener, verschmelzen können. Aus der Wahrheit der Unterscheidung selbst geht aber das hervor, daß die typischen Psalmen als messianische eigentlich größer und wichtiger sind, als die profetischen, weil diese nur etwas schon Vorhandenes weiter entwickeln, jene aber das relativ Neue und Unbekannte, die menschliche Empfindung des Heilandes im Geiste, auf eine, freilich erst in der Erfüllung sich selbst erklärende, eben so bewundernswürdige als sichere und rührende Weise vor Augen stellen. Hieraus ergiebt sich der Ungrund der Ansicht, als wenn das Konkrete und Persönliche nur das Zufällige und durch willkührliche Akkommodazion zu Vergleichende, übrigens wenig zu Beachtende, das Allgemeine und, wie man es zu nennen pflegt, Idealische in der Auffassung des Messias das Höhere und Göttliche sei: eine Meinung, die das Oberflächliche, den Irrthum, in der Behandlung des Messianischen von Seiten der neueren Exegese ausmacht. Da aber allerdings das göttlich Typische sich auch mannichfaltig durchdringt mit dem natürlich Typi-

schen der Sprache, Poesie und Geschichte überhaupt: so ist auch gegen dieses keine absolute und scharfe Gränze, weshalb sowohl Apologetik als Exegese sich zu hüten haben, dieses letztere nicht zu premiren und sich dadurch von dem klaren Gotteszeugnisse, wie es sich durch Zusammenschauen des Geistesworts und der Erscheinung des Heils ergiebt, ab zu willkührlichen Allegorismen ableiten zu lassen.

Wir behandeln jetzt die wichtigsten und klarsten messianischen Psalmen, soweit ihre Auffassung apologetische Bedeutung hat, und zwar als profetische: Ps. 2. 72. 110, als typische: Ps. 16. 22. 40: ohne damit den Umfang beider Gebiete streng abschließen zu wollen.

Profetische Psalmen.

Ps. 2.

Dieser Psalm bezieht sich unverkennbar auf die dem David 2 Sam. 7 gegebene Verheißung, in welcher V. 14 gesagt wird, daß Gott dem Samen David's Vater, daß dieser Sohn Gottes sein werde, woran sich dann das schließt, daß das Haus und Königthum David's ewig dauern werde. Der Psalm führt diese Verheißung, angeregt wir wissen nicht durch welche Veranlassung, im profetischen Geiste weiter fort, indem er das dort mit kollektiver Allgemeinheit Gesagte auf Einen großen Sprößling David's bezieht, und von diesem bezeugt, Gott selbst erkläre ihn für seinen Sohn und Mitregenten, an dessen fester Herrschaft der Trotz aller Könige und Gewaltigen der Erde zerscheitern werde. Das Messianische des Psalms ist also die Verbindung der Sohnschaft des beschriebenen großen Königs mit der Erklärung des göttlichen Willens, daß ihm der ganze Erdkreis huldigen solle: eine Verbindung von Prädikaten, die wesentlich mit demjenigen zusammenfällt, was sich, vermittelst einer Auffassung Christi im Geiste, als den Inhalt der an die Welt ergehenden göttlichen Botschaft von ihm zu erkennen giebt. Darum auch Paulus Act. 13, 30—34 die in V. 7 enthaltenen Worte durch die Pre-

digt des Evangeliums als erfüllt betrachtet[1]). Man hat diesen messianischen Karakter des Psalms dadurch zu beseitigen geglaubt, daß man behauptet hat, alle israelitischen Könige hätten Söhne Gottes geheißen, es könne also auch ein Anderer als der Messias gemeint sein[2]). Allein bei näherer Prüfung zeigt sich nur gerade so viel an dieser Behauptung wahr, als geeignet ist, den messianischen Sinn zu bestätigen. Denn die dafür angeführte Hauptstelle Ps. 89, 27. 28 zeigt sich, wenn man sie im Zusammenhange des Psalms bis V. 38[3]) liefet, als selbst in Bezug auf die Verheißung an David 2 Sam. 7 geredet, so daß also David hier als Repräsentant seines Hauses gefaßt wird, welchem ja eben ewige Gnade, so wie seinem Samen das Sohnesverhältniß zu Gott, nicht ihm persönlich, 2 Sam. 7, V. 14 verheißen wird. Israelitische Könige konnten also nur insofern Söhne Gottes heißen, als das israelitische Königthum die Verheißung der Ewigkeit hatte, welche das Regieren eines solchen Sohnes David's in sich schloß, der Sohn Gottes im eminenten Sinne war. Und gerade dieses Vorzugsweise ist das die davidische Hoffnung weiterführende Licht des Psalms. Dies geht schon daraus hervor, daß V. 7 auf das Erklären zum Sohne einen so großen Werth legt, welches in dem von de Wette angenommenen Falle nicht möglich wäre. David in seiner Persönlichkeit kann aber nicht der Gegenstand des Psalms sein, weil die Verheißung, auf die sich der Psalm bezieht, auf die Zukunft ging, und weil die Prädikate, die diesem Könige beigelegt werden, viel zu erhaben sind, um von einem israelitischen Sänger der Person David's oder Salomo's beigelegt zu werden[4]). Was die Ein-

---

1) Doch scheint das Wort ἀναστήσας V. 33 nicht auf die Auferstehung bezogen werden zu dürfen, sondern in der allgemeineren Bedeutung von הֵקִים, jemanden aufstehen lassen, da die Auferstehung erst V. 34 als auch verheißen erwähnt wird. — Vgl. Act. 4, 24. Hebr. 1, 5. 5, 5.

2) de Wette Commentar zu den Psalmen, 4te Ausg. 1836. S. 77. 83.

3) Der letzte Theil von V. 39—51 scheint mir ein späterer Zusatz zu sein, da der Kontrast des Inhalts sehr bedeutend ist.

4) In Ps. 89, V. 28 liegt nicht, daß die anderen Könige außer David

wendung betrifft, „daß der Messias nach christlichen Vorstellungen ja kein Völkerbezwinger sei, sein Reich nicht von dieser Welt“ [1]): so hat sie wenig auf sich. Dem wahren himmlischen Mitregenten Gottes (Matth. 28, 18) wird auch die Dämpfung aller Gott bekämpfenden weltlichen Größe gebühren, und Christus selbst giebt Winke genug, daß er zu seiner Zeit auch mit richterlichem Ernste sich umgeben werde (Matth. 21, 44. Luk. 19, 27).

Ps. 72.

Diesem Psalm, obwohl er nicht im Neuen Testamente angeführt wird, gebührt hier um so mehr eine Stelle, als er in höchst edler Weise theokratisch-nazionale Begriffe mit messianisch-profetischen vereinigt, und so daß die letzten durch die ersten erläutert werden und dennoch von ihnen gesondert erscheinen. Zu den ersten rechnen wir den König, den Gott einsetzt, das Volk Gottes, das voll Elender und Hülfsbedürftiger ist, das Land, dessen Gränzen vom Eufrat und vom Meer an gerechnet werden, und die Könige, die von Saba kommen sollen. Zu den zweiten dagegen den Frieden und die Gerechtigkeit, welche Berge und Hügel zu seiner Zeit gleichsam herabschütten sollen V. 4, des Königs immerwährende Herrschaft V. 5 u. V. 17, daß alle Könige ihm huldigen, alle Völker ihm dienen und ihn selig preisen

---

auch Söhne Gottes seien, da בְּכוֹר nicht immer den Erstgeborenen im engern Sinne, sondern das oder den Vorzüglichsten, den Ersten, bedeutet, auch bei nicht völliger Gleichartigkeit, vgl. Kol. 1, 15 πρωτότοκος πάσης κτίσεως. — Auch die Könige der Griechen hießen Söhne der Götter nicht als Könige, sondern weil sie ihr Geschlecht genealogisch von Göttern und Halbgöttern ableiteten. Vgl. Cramer Poetische Übersetzung der Psalmen. Th. 3 S. 176. Müntinghe in den besonderen Anmk. zu diesem Psalm. — Nach dem Vorigen beurtheilt sich auch das Verhältniß der bildlichen Benennung aller Großen und Richter Ps. 82, 6 mit dem Namen Götter und Söhne des Höchsten zu unserem Psalme. — Vgl. Joh. 10, 34—37, wo das υἱὸς τοῦ θεοῦ V. 36 nicht das Geringere bedeutet in Vergleich mit dem θεούς V. 35, sondern das Höhere, wie der Zusammenhang, namentlich V. 38 das ἐν ἐμοὶ ὁ πατὴρ κἀγὼ ἐν αὐτῷ, lehrt.

1) de Wette Commentar S. 78.

werden V. 11 u. 17, daß sein Reich die Enden der Erde umfassen V. 8, und vorzüglich daß er die Elenden recht richten, die Armen, Hülferufenden erretten, den Geringen gnädig sein werde V. 4, V. 12 u. 13. Man könnte sagen (wie es auch in gewissem Maaße von dem vorigen gilt), diese Weissagung sei noch nicht erfüllt in Jesus. Das freilich nicht, daß alle Könige ihm huldigen, alle Völker ihn selig preisen sollen. Aber doch das, daß den Armen und Gedrückten geholfen, daß Friede und Gerechtigkeit in die Menschheit gebracht worden. Und wer kann von beiderlei Inhalt verkennen, daß es die Stimme des Geistes Gottes ist, die einen solchen Herrscher begehrt und bezeugt?

Ps. 110.

Dieser Psalm, welcher durch seine Anführung in einer Rede Christi und auch in anderen Stellen des Neuen Testaments[1]) schon so viel Aufmerksamkeit erregt, zeigt sich auch durch Inhalt und Form als ein profetisch-messianischer. Seine Ähnlichkeit mit Psalm 2 ist unverkennbar, und dieselben Gründe, aus welchen dort die Erklärung zum Sohne und Mitregenten Jehovah's allein auf den Messias, den verheißenen Sohn David's, bezogen werden konnte, sprechen auch für diese Beziehung in diesem Psalm. „Zur Rechten Jehovah's sitzen" ist ohne Zweifel Eins mit dem „Eingesetztsein zu seinem Könige, dem Erklärtsein zum Sohne" (Ps. 2, 6. 7). Der Unterschied beider Psalmen besteht aber darin, daß im zweiten die göttliche Mitherrschaft des Messias allgemein und als eine Thatsache, durch welche sich die widersetzlichen Könige noch warnen lassen sollen, beschrieben wird. In unserem Psalm aber wird die Herrschaft des Messias in der bestimmten Beziehung des von nun an fortgehenden siegreichen Kampfs gegen die Feinde bis zur völligen Niederlage derselben geschildert, eines Kampfs, der theils durch die Freiwilligkeit eines heilig geschmückten jugendlichen Volks, theils durch die mit dem Königthume verbundene Priesterwürde näher bezeichnet wird.

1) Matth. 22, 41. Marc. 12, 35. Luk. 20, 41. Act. 2, 34. 1 Kor. 15, 25. Hebr. 1, 13. 5, 6. 7, 17. 10, 13.

Dieſes letzte Merkmal, welches als mit einem Eide Jehovah's beſtätigt dieſem Könige beigelegt wird, bildet den Mittelpunkt des Pſalms, der von da aus, keineswegs ſeinen allgemeinen Grundgedanken des Kampfes des göttlichen Königs aufgebend, deſſen Sieg in Bildern der Macht und des Gerichts beſchreibt, welche uns ebenfalls aus Pſ. 2. ſchon bekannt ſind, und ſich hinreichend aus allen Beſchreibungen göttlicher Gerichte erklären.

Die Anſchauung, daß der zur Rechten Gottes ſitzende König zugleich Prieſter ſei und es immerdar bleibe, wonach dieſes Prieſterthum, als dem des Melchiſedek ähnlich, ein Aufhören des levitiſchen in ſich ſchließen mußte, iſt etwas einem israelitiſchen Sänger, wofern man ihn von nazionalen Vorſtellungen beſchränkt denkt, ſo Fremdes, die Verbindung des Königthums und Prieſterthums enthält ſo ſehr die Fülle des Herrlichſten und Religiöſeſten, was man als Einwirkung eines Menſchen auf die Menſchheit aufzufaſſen im Stande iſt (beſonders inſofern das Profetenthum einem Prieſter wie Melchiſedek gewiß auch als beiwohnend gedacht wurde): daß man wohl ſagen darf, jede Beziehung dieſes Ausſpruchs auf einen einzelnen König Israel's ſei undenkbar. Hieraus widerlegt ſich die Annahme de Wette's [1]), daß dieſer Pſalm zur Vertheidigung der 2 Chron. 26, 16 — 21 erzählten Anmaaßung des Königs Uſia gedichtet ſei; denn einerſeits war es gerade ein levitiſch-prieſterliches Geſchäft, das Räuchern im Tempel, das dieſer ſich anmaaßte, wobei die Weiſe Melchiſedek's übel angebracht wäre; andererſeits und vorzüglich läßt ſich die erhabene Reinheit des Gedichts, das ſich auf den ſchwörenden Gott beruft, mit der ſchmeichleriſchen Beſchönigung eines Unrechts unmöglich vereinigen. Als ein Wort und Zeugniß des Geiſtes erweiſet ſich vielmehr die Zuverſicht, daß die ſchützende Macht des Königs und die verſöhnende Heiligkeit des Prieſters in dem einen großen Verheißenen ewig und ſegensreich Eins ſein werden.

---

1) Commentar, 4te Auflage. 1836. S. 557.

Typische Psalmen.

Ps. 16.

Dieser herrliche, vom Geiste der reinsten Frömmigkeit eingegebene Psalm (und diesen Geist kennen wir als den Geist des Herrn)[1]) hat etwas Geheimnißvolles im ethischen Sinne, welches gerade der Karakter des göttlich Typischen ist. David befindet sich in keiner der aufgeregten Stimmungen, in welchen er so oft in augenscheinlicher Gefahr Rettung erfleht und erfährt. Alles um ihn und in ihm scheint ruhig, und aus der gesammelten Seele dringt nur der entschiedne Gegensatz gegen alles ungöttliche Treiben, wodurch bei Anderen als bei Gott Glück gesucht wird, hervor. Aber dieser Widerwille gegen die Weltlichkeit ist ganz Eines mit der stillen Freude, Gott zum Theil, zum Erbe zu haben. Hieraus entwickelt sich V. 8 die Zuversicht, nimmer zu wanken, und V. 9 die freudige Hoffnung, daß auch sein Fleisch sicher ruhen werde, daß Gott seine Seele nicht der Unterwelt überlassen, daß er seinen Geliebten nicht werde die Grube erproben lassen[2]): eine Hoffnung, die sich bis zu dem klaren Anschaun des Weges des Lebens und zum Vorschmacke der Freuden des göttlichen Angesichts, des lieblichen Wesens zu seiner Rechten, V. 11, erhebt. Hier zeigt sich ein Zusammensein von Abneigung und Freude, von Zuversicht, auch der Bewahrung des Leibes, und Gefühl der ewigen Nähe Gottes, welches nicht nur hinausgeht über das Maaß alttestamentlicher Frömmigkeit, sondern über alle unvollkommen menschliche. Das In-

1) Vgl. Jes. 11, 2: רוּחַ יַעַת וְיִרְאַת יְהוָה.

2) Dies ist ohne Zweifel die richtige Übersetzung von לְרְאֹת שָׁחַת, da das ראה, wie so oft, das Erfahren einer sinnlich wahrnehmbaren Sache ausdruckt, ähnlich wie ἰδεῖν θάνατον (Luk. 2, 26), welches auch buchstäblich nicht möglich ist, und für den ganzen mit dem Tode zusammenhängenden Erfolg steht. Deshalb auch die buchstäblich-richtigere Übersetzung Grube, statt des διαφθορά der Alexandriner, den Sinn gar nicht schwächt oder etwa an sich schon auf ein nur jetzt nicht zu erwartendes Sterben beschränkt; wogegen auch Ps. 49, V. 10 spricht, wo man übersetzen muß: „daß er sollte immer leben und die Grube nicht sehen."

nere, woraus diese Worte geboren wurden, muß das Werk des Geistes Gottes und Christi sein, der das einst allein im Heilande zu Verwirklichende zeichnen und vor-aussprechen wollte; wobei es untergeordnete Wichtigkeit hat, in welchem Maaße die vom Geiste des Herrn gehobene Seele des Psalmisten sich selbst von dem zukünftigen einzigen Erfüller dieser Worte unterschied oder nicht. Es ist so wenig richtig, daß die Worte, besonders V. 9. und 10. vollständig von einem Frommen des Alten Bundes verstanden werden können, daß vielmehr bei dem bloßen Stehenbleiben bei einem solchen weder das אַף בְּשָׂרִי יִשְׁכֹּן לָבֶטַח noch das לֹא תִתֵּן חֲסִידְךָ völlig klar wird, da die Erläuterungen, die man versucht hat, zu V. 9 „des Nachts wird mein Fleisch sicher ruhen" und zu V. 10 „jetzt werde ich noch nicht sterben" nicht durch den Zusammenhang an die Hand gegeben werden. So ist also der Schluß von Petrus (Act. 2, 29) und von Paulus (Act. 13, 36), daß, da David gestorben und sein Leib der Verwesung zur Beute geworden sei, dieser Psalm seinem ganzen und vollen Sinne nach von dem in David redenden Geiste auf Christus gesagt sein müsse, ein höchst berechtigter, nicht auf Willkühr und Irrthum, sondern auf dem Erkennen des Sinnes des Geistes beruhender [1]).

Ps. 22.

Dieser von jeher in der Kirche mit besonderer Liebe und Andacht betrachtete Psalm hat zunächst das mit dem vorigen gemein, daß die persönliche Lage David's, in welcher er ihn gesungen, uns unbekannt ist, und sodann daß auch hier ein Gegensatz von

1) Ich verlasse durch diese Auffassung die in der 1sten Ausgabe enthaltene Behauptung, der Psalm sei ein bewußt prosetischer und nicht ein typischer. Dadurch erscheint er mir aber nicht im mindesten weniger als ein messianischer, da mir der Begriff des Typischen in den Psalmen, unter der Festhaltung des Begriffs vom heiligen Geiste als dem absolut um das Werk Gottes wissenden, ein höherer und klarerer geworden ist. Vgl. Steudel Disquisitionis in Ps. XVI. V. 8—11. fascic. I. et II, Tübinger Pfingst- und Weihnachtsprogramme 1821. Gemberg die schottische Nazionalkirche, Beilage II. die Predigt von Andrew Thomson.

Empfindungen so zur Einheit verbunden ist, wie es uns, vom Standpunkte der Einheit des Geistes in den profetischen Sängern und in Christus, als des schlechthin wissenden, nöthigt, diesen als Gegenstand des Psalms anzuerkennen. Das Merkwürdigste liegt in der Verbindung der tiefsten persönlichen Leidensempfindungen mit der frohen Erwartung der durch den Leidenden zu verkündigenden und zu verbreitenden Ehre Gottes über Israel, ja über den Erdkreis (V. 24—32). David konnte Leiden der beschriebenen Art empfinden, David durfte Erwartungen dieser Art hegen; aber daß diese sich an jene knüpfen, und so knüpfen, daß der Übergang von dem Persönlichsten zum Allgemeinsten des Werkes Gottes in der Menschheit dem Verfasser zum lebendigsten Bewußtsein und Ausdruck wird: dies ist das Bewundernswürdige, was nur der Geist Gottes und Christi empfinden und schauen lassen konnte, dies ist das Messianische, was sich allein und wahrhaft in Christus verwirklicht hat, dies ist das Vorbezeugen des Geistes des Herrn von dem, was der Preis der Gründung des Gottesreiches sein sollte und war. Erst auf dem Grunde dieser Totalanschauung des Psalms werden die konkreten Züge bedeutend, wie die Auseinanderreißung der Gebeine V. 15, der Durst V. 16, die Durchgrabung von Händen und Füßen V. 17 [1]), die Theilung der Kleider und die Verloosung des Gewandes, V. 19. Wollte man sie für sich herausheben blos als Wunder des Zusammentreffens: so würde man dem Vorwurfe der Äußerlich-

1) Die nicht masoretische Lesart כָּאֲרִי, nach den Alex. ὤρυξαν, wird wohl vor der masoretischen כַּאֲרִי, wie ein Löwe, ganz unabhängig von der messianischen Auffassung, Recht behalten, ungeachtet sie Paulus, Hitzig, in der letzten Ausgabe de Wette und auch Gesenius in Schutz nehmen. Denn 1) das zweite Hemistich fordert nach הִקִּיפוּנִי ein zweites Verbum, da ein zweiter Accusativ folgt, und das erste Verbum sich schon in dem Accusativ des Pronomen befriedigt hat. 2) Soll das „wie ein Löwe" Subjekt sein: so ist schon der Singular seltsam, da von מְרֵעִים die Rede ist. Und inwiefern kann ein Löwe Hände und Füße umgeben? Soll es Objekt sein: inwiefern wird der Leidende mit einem Löwen verglichen, und wie paßt dazu das gleich folgende Hände und Füße? — Ich sehe das Wort als כָּרוּ von כּוּר an, mit א epentheticum.

keit und Kleinlichkeit nicht entgehen. Dieser Vorwurf, jetzt oft so leichthin gemacht, trifft aber diejenigen gar nicht, die diese Züge aus dem Innern der beschriebenen Leidensempfindung heraus als Züge der menschlich-tiefsten Erniedrigung, des persönlichheißesten Kampfes Christi betrachten [1]). Auch so, ungeachtet der unverkennbaren Zusammenstimmung, diese Züge als nicht vorhanden oder als unbedeutend betrachten, möchte wohl die Verirrung in sich schließen, die historischen Züge des Leidens Christi selbst als unbedeutend anzusehen, und doch wäre dies und das Bestreben, den Heiland sich gewissermaaßen stoisch-hinweg über alles menschlich Seelische des Leidens zu denken, woran das Körperliche immer seinen Antheil hat, der wahren undoketischen Betrachtungsweise Christi ganz zuwider.

Die Vorbildlichkeit des Psalms wird nicht verringert durch die Unähnlichkeiten, welche, nach Dathe und Paulus, de Wette anführt. Das Flehen lange Zeit hindurch, das Flehen um Erhaltung des Lebens, um Bewahrung vor dem Schwerte: dies und Ähnliches ist theils in der historischen Wirklichkeit des Vorbildes zu suchen, theils ist es, ohne allen Zwang, als eine poetische Darstellung tiefer und durchdringender Leidensempfindung überhaupt anzusehen [2]).

1) Vgl. Matth. 27, 35. 39. 43. Joh. 19, 24.

2) Am schwächsten ist wohl der Einwurf de Wette's, obwohl er ihn als den stärksten angiebt, vgl. Commentar 4te Ausg. S. 214. 215, daß hier die Rettung vom Leiden, nicht das Leiden selbst als Beförderungsmittel des wahren Gottesdienstes angesehen werde. Da Christus nun durch sein Leiden das Reich Gottes gestiftet habe: so werde das Erlösungswerk „eher mißkannt als angedeutet." Wir antworten: Ist denn nicht das Leiden und das Errettetwerden aus dem Leiden ein großes Ganzes im Werke Gottes durch Christus? Und wenn die Aufeinanderfolge des Leidens und der Herrlichkeit vorgebildet werden sollte: welche Hyperorthodoxie dürfte denn verlangen, daß gerade hier das Versöhnende im engsten Sinne, der Tod als Schuldopfer, vorkommen solle? Leiden und Herrlichkeit: dieser Gegensatz kommt auch sonst im N. T. relativ unabhängig von der Versöhnung durch das Verdienstliche des Todes vor, vgl. Luk. 24, 26. 1 Petr. 4, 13. — Vgl. als Analogie zu V. 21. Luk. 2, 35. — Auf lesenswerthe Weise findet sich die ausschließlich-profetische Ansicht des Psalms, die ich nicht theile, bei Cramer a. a. O. Th. 3. S. 210 u. f. —

Ps. 40.

Der Mangel an Einheit, der uns in diesem Psalm entgegentritt, und wonach von V. 13 eine Klage anhebt, nachdem schon vom Anfange des Psalms an der Dank für eine Rettung ausgesprochen wird, hat mehre Ausleger bewogen, das ursprüngliche Lied als mit V. 12 beschlossen und den übrigen Theil des Psalms als einen späteren Zusatz anzusehen; wofür auch das abgesonderte Bestehen des zweiten Theils des Psalms von V. 14 an als Ps. 70 spricht [1]). Dieser Meinung neigen auch wir uns zu, und dadurch scheint uns der typisch-messianische Karakter des Psalms, besonders wegen des Ausfallens von עָלַי in V. 13, nur bestätigt zu werden, obwohl wir behaupten möchten, daß er bei der Anerkennung des ganzen Psalms nicht wegfalle.

Der Psalm hat eine nicht geringe Ähnlichkeit mit Ps. 22, indem auch er den Trieb eines aus Drangsalen Geretteten, die Verherrlichung Gottes in der großen Gemeine seiner Verehrer zu verbreiten, ausspricht. Aber während Ps. 22 vorzugsweise bei dem Ausdrucke der Leidensempfindungen stehen bleibt, und die Ausbreitung des göttlichen Reiches als Folge derselben erwartet, ist der Hauptgedanke unseres Psalms, daß der einzig-wahre dem Dichter klar gewordene Dank für die göttliche Errettung die völlige Hingebung zur Erfüllung des göttlichen Willens sei, V. 7—9. Dieser Wille ist dann eben die Verkündigung der göttlichen Ehre, und in Vergleich mit dem vollen Gehorsam gegen diesen Willen sind alle Opfer, die das Gesetz vorschreibt, gleichgültig. Dieser Gedanke ist an und für sich in der Seele David's oder eines anderen erleuchteten Frommen denkbar, er ist die dem Sinne der Offenbarung gemäße Anerkennung eines Inneren, Freien und Völligen von Gehorsam, welches unendlich mehr als die Darbringung der Opfer an sich sei, und insofern scheint mir

---

Vgl Stier Siebzig gewählte Psalmen. 1834. 1ste Hälfte, in welchem Werke, freilich das allegorisch Ascetische größtentheils abgerechnet, so viel Gründliches ist.

1) Für diese Trennung ist, nach Parcau institutio interpretis V. T., auch Bleek zu Hebr. 10, V. 5. Comm. 2te Abth. 2te Hälfte S. 626.

kein Grund vorhanden, die bewußte Beziehung des Dichters auf ſich ſelbſt auszuſchließen [1]). Allein die Art, wie dieſer Gedanke ausgedruckt iſt, das Zuſammenfallen der Erkenntniß davon, daß Gott die Opfer an ſich nicht wolle, mit dem Gefühle, daß der Redende zur völligen Erfüllung des Willens Gottes, des Willens, der die weiteſte Verbreitung ſeiner Ehre will, berufen und im Geſetze ſelbſt darauf hingewieſen ſei: dies iſt, nach meinem Urtheile, das über die davidiſche Perſönlichkeit Hinausgehende, wohin der Geiſt der Weiſſagung den Dichter führt, wobei es wiederum unentſchieden bleiben muß, bis zu welchem Grade der Klarheit dieſer eine Vorſtellung von dem hatte, deſſen völligen Gehorſam er durch ſeine Worte zeichnete.

In dieſer Hinſicht iſt die Bedeutung der Worte הִנֵּה בָאתִי בִּמְגִלַּת סֵפֶר כָּתוּב עָלָי wenn auch nicht entſcheidend, ſo doch wichtig. Die Überſetzung des letzten Theils derſelben bei den LXX, ἐν κεφαλίδι βιβλίου γέγραπται περὶ ἐμοῦ, welcher auch die Epiſtel an die Hebräer folgt, iſt keineswegs unrichtig, da כָּתוּב עָלָי an ſich nichts Anderes heißt, als „geſchrieben anlangend mich," worin denn, je nach dem Zuſammenhange, Beides enthalten ſein kann, das Weiſſagende und das Befehlende, ſo daß dann erſt ſekundär die Bedeutung vorſchreiben ſich ergeben kann [2]). Hier

1) In dieſer Hinſicht ſtimme ich den Einwendungen Stier's gegen die das Typiſche ausſchließende Erklärung Hengſtenberg's bei.

2) Dieſe Bedeutung von עַל, von wegen, anlangend, erkennt man 1 Moſ. 18, 19. 1 Kön. 2, 18. Vgl. Clauß Beiträge zur Kritik und Exegeſe der Pſalmen. 1831, S. 298. Die faſt von allen neueren Interpreten außer dem letztgenannten, z. B. Roſenmüller, de Wette, Geſenius, Hengſtenberg, Stier, anerkannte, z. Th. premirte, Beweiskraft von 2 Kön. 22, 13, daß עַל כָּתַב „vorſchreiben" bedeute, möchte Bedenken unterliegen. Denn indem der König Joſias dort ſagt: „Groß iſt der Zorn Jehovah's, der über uns entzündet iſt, darum daß unſere Väter nicht gehorcht haben den Worten dieſes Buchs," iſt es an ſich ſchon wenig natürlich, daß er dieſen Ungehorſam ſo umſchreiben ſollte: „zu thun nach Allem, was uns vorgeſchrieben iſt." Hier gerade mußte „ihnen" erwartet werden. Deshalb beziehe ich das לַעֲשׂוֹת auf נִצְּתָה in dem Sinn: ſein Zorn iſt entzündet zu thun nach Allem, was (dort) geſchrieben iſt, (nämlich Drohendes) mit uns, gegen uns, עָלֵינוּ ab-

nun ist weder die eine noch die andere der beiden abgeleiteten Bedeutungen anwendbar: nicht die des Vorschreibens der sittlichen Gebote im Gegensatze gegen die Opfer (so fassen es die Neueren häufig), weil dieser Gegensatz ja gar nicht der Karakter des Gesetzbuchs ist, und weil jene Gebote, wieder nur als Gesetz betrachtet, dem, der ein von Gott geöffnetes Ohr (אָזְנַיִם כָּרִיתָ לִי) und innere Lust, seinen Willen zu thun, hatte, nicht mehr so wichtig sein konnten, um sie hier zu erwähnen. Aber auch der Sinn der in der Buchrolle aufgeschriebenen Weissagungen paßt nicht unmittelbar in den Zusammenhang, da es gerade darauf ankommt, daß das Gesetz, *insofern* es und *indem* es von den Opfern redet, von ihm, dem Subjekte spricht, und seinen gänzlichen Gehorsam fordert; d. h. daß der ganze Opferdienst symbolische Beziehung hat auf völlige Dahingebung des Willens, daß der göttliche Sinn desselben die Opferung des ganzen Innern ist. Diese Auslegung ist, nach meinem Gefühle, die wahre grammatische, und man sieht leicht, in welchem Maaße sie die messianische Auffassung bestätigt, da ja nur Einer ein vollendetes Bereitsein zum Thun des göttlichen Willens darstellt, derselbe, in dessen freiem sittlichem Thun sich alle Opfer vollenden, Christus [1]).

hängig von לַעֲשׂוֹת. Der ganze Zusammenhang lehrt nämlich, daß der König in Furcht gerathen war vor den Drohungen des Gesetzes, etwa in 3 M. 26. 5 M. 28., vgl. V. 11. V. 16. V. 19. V. 20. Darum sagte er: der Herr wird gegen uns verfahren nach dem, was geschrieben ist. Dies wird auch dadurch unterstützt, daß עַל dreimal, nämlich V. 16. V. 19. V. 20. in dem Sinne des Verfahrens *gegen* das Volk gebraucht wird. Darnach wäre denn in dieser Stelle vom Vorschreiben gar nicht die Rede, nicht einmal vom Schreiben in Betreff, wie Clauß annimmt. Wenn dies Letzte aber fest gehalten wird: so könnte es, wenn עֲשׂוֹת von uns richtig gefaßt werden, doch nur auf das Gedrohete gehen, nicht auf etwas Befohlenes.

1) In dieser Beziehung stimme ich sehr mit der Erklärung von D. von Gerlach das N. T. mit Anmerk. V. 3. 1839. S. 122. „Siehe ich komme nun, auf die Weise, wie du es verlangst, mich selbst zu opfern; im Buche des Gesetzes ist *von mir* geschrieben, dort verlangst du, daß ich mich selbst, nicht Thiere an meiner Statt, dir opfere, alle gesetzlichen Opfer bedeuten nichts als diese völlige Selbsthingabe; ich thue von Herzen gern deinen Willen." — Auch Hengstenberg nimmt dies, „indirecte," als Sinn der Worte an.

Weiſſagungen in den Schriften der eigentlichen Profeten.

In dieſem großen Gebiete der profetiſchen Rede und des Geiſteszeugniſſes vereinigen ſich gewiſſermaaßen die Eigenſchaften der Grundweiſſagungen und der pſalmodiſchen. Die geſchichtliche Objektivität von jenen und die ſubjektive Lebendigkeit von dieſen finden wir hier häufig in einander, und wenn ſie in erſterer Beziehung eine feſte Reihe fortgehender Offenbarungen bilden, nehmen ſie in der letzten auch das Typiſche in ſich auf, was dem Karakter einer das Werk Gottes darſtellenden Rede eigen iſt. Es war der eigenthümliche Beruf der vorzüglich ſeit dem Verfalle der öffentlichen Religion in den beiden Reichen auftretenden Profeten, durch einen vermittelſt göttlicher Offenbarung empfangenen Antheil an dem zeugenden Geiſte der Heiligkeit und Wahrheit einerſeits gegen die zunehmenden Übertretungen des göttlichen Geſetzes zu zeugen, andererſeits durch die Hinweiſung auf das Ziel aller Führungen Gottes mit ſeinem Volke, den Chriſtus und ſein ewiges Reich der Gerechtigkeit, die Hoffnung und Geduld der Frommen zu ſtärken und für alle Zeiten in ihren Reden einen Spiegel der göttlichen Abſichten, bis zur vollen Verwirklichung derſelben durch die Neuſchaffung des Himmels und der Erde, aufzuſtellen. Zum Ganzen des profetiſchen Inhalts gehört alſo, außer der Weiſſagung auf Chriſtus, auch die Erläuterung und Anwendung des Geſetzes, die Weiſſagung der göttlichen Gerichte über die Übertreter desſelben, auch die Heiden nach dem Maaße ihres Bewußtſeins von dem Geſetze, ferner der Blick in die Vollendung aller göttlichen Führung mit Iſrael und der Menſchheit. Die innige Verknüpfung aller dieſer Elemente und die Beziehung derſelben auf die Erſcheinung des Herrn, des Sohnes Gottes, im Fleiſche wäre die eigentliche Aufgabe der Wiſſenſchaft vom Profetismus. Die Apologetik hat dieſe Aufgabe nicht. Sie hebt nur diejenigen Ausſprüche hervor, in welchen auf eine vorzüglich einleuchtende und relativ ſelbſtſtändige Weiſe das Zeugniß für den das Geiſtesleben im Volke Gottes und der Menſchheit allein zu verwirklichen fähigen Chriſtus und Heiland

hervortritt, und auch hier hat sie aus der Fülle der alle prophetische Reden durchdringenden Beziehungen dasjenige auszusondern worin sich sprachlich-geschichtliche Klarheit in Bezug auf die Person des Herrn mit der Andeutung seiner geistlichen Lebensfülle verbindet. Hier tritt nun das Bedürfniß einer sachlichen Eintheilung des in den sechzehn Propheten, von denen wir Schriften besitzen, enthaltenen Stoffes ein, da die chronologische Ordnung innerhalb dieses Gebietes eine unserem Gesichtspunkte nicht genügende wäre. Wir nehmen ein dreifaches Gebiet messianischer Verheißungen bei den Propheten an: 1. solche, die den persönlich-sichtbaren Eintritt des Herrn, Jehovah's, in sein Volk und die Menschheit verkünden; 2. solche, die den verheißenen königlichen Sohn David's unter besonderen Bestimmungen der einzigen und geistlichen Natur seines Reichs in's Auge fassen; 3. solche, die den Erlöser in einem sich freiwillig erniedrigenden, Leiden, die dem Volke und der Menschheit gebührten, übernehmenden Knechte Gottes erwarten lassen. Diese Eintheilung ist aus dem Wesen und dem Gange der Sache genommen. Durch die erste Reihe gehen die Propheten, in ihrer Weise, auf das Allgemeinste zurück, knüpfen an an alle in Israel historisch gewordenen Grundgedanken von Gott und seiner Selbstoffenbarung, von Jehovah und dem Volke Gottes. Durch die zweite Reihe knüpft sich der gesammte Prophetismus an die letzte der Grundweissagungen an, die Erwartung eines großen Sprößlings David's, und dies bildet nun den Faden für die ganze prophetische Betrachtung der Geschichtsentwickelung Israel's. In der dritten Reihe konzentrirt sich der prophetische Blick auf die ethischen Bedingungen, unter denen das Werk Gottes durch den Christus zu Stande kommen konnte, und hier berührt sich das Weissagungswort einerseits mit dem Inhalte der typisch-psalmodischen Weissagung, andererseits mit den eignen religiösen Lebenserfahrungen der Propheten, jedoch ohne von dem Karakter prophetischer Objektivität entkleidet zu werden. Man darf sagen, daß diese Eintheilung, die sich durch sich selbst rechtfertigt, auch dadurch empfohlen wird, daß sie dem dreifachen Amte Christi, das ohne Zweifel in der altte-

stamentlichen Theokratie gegründet ist, sich analog zeigt, ohne absolut damit zusammenzutreffen. Das volle Eintreten Jehovah's unter sein Volk kann sich zunächst nur in dem prosetischen Amte des Sohnes Gottes zeigen; der Sohn David's ist bestimmt zu dem ewigen Königthume, und der leidende, schlechthin gerechte Knecht Gottes ist Christus eben dadurch, daß er Priester und Versöhner ist.

1. Eintreten Jehovah's in die Menschenwelt.

Die Aussprüche, welche dieses Eintreten verkündigen, sind vorbereitet durch Alles, was die Geschichte der ältesten Offenbarungen von dem Engel Jehovah's berichtet, welcher auf der einen Seite die dem innerlich aufgeschlossenen Sinne sichtbare Erscheinung des wahren Gottes (nicht einer seiner geschaffenen Diener) ist, von der anderen vermittelst einer gewissen Unterscheidung seiner von dem ihn sendenden, in ihm sich herablassenden, schlechthin unsichtbaren Wesen Gottes bezeichnet wird [1]). Ist nun schon beim Begriffe der Offenbarung klar geworden, daß die absolute Offenbarung Gottes nur in einer menschlichen Person Statt finden könne, in welcher das Wesen der Gottheit substanziell gegenwärtig ist: so kommt damit überein, daß Gott in den Weissagungen, von denen hier die Rede ist, als einst absolut gegenwärtig und nahe, absolut verständlich, kraftvoll und milde, unter seinem Volke, ja in der Menschheit, wirkend verheißen wird. Jenes Erscheinen Gottes durch seinen göttlichen Maleach und diese Verheißung von dem Kommen Gottes können nicht etwas gegen einander Indifferentes sein, sondern dieses ist nur die Vollendung von jenem. Und da Jesu Christi Person alles das in sich trägt, woran die absolute Offenbarung Gottes erkannt werden kann [2]): so kann für den, welcher dies anerkennt, auch kein Zweifel sein, daß das von den Profeten verheißene persön-

1) Vgl. Abschn. 1. Kap. 2. II. Von der Offenbarung an Abraham. Meine Abhandlung de usu nominum אלהים et יהוה in libro Geneseo; Hengstenberg Christol. 1ster Th. 1ste Abth. S. 115: die Gottheit des Messias im A. T.

2) Vgl. S. 210.

liche Eintreten Jehovah's, des wahren Gottes, in die Menschenwelt nichts Anderes bedeuten kann, als die Erscheinung Jesu Christi als des schon vor seinem menschlichen Dasein wirksamen Maleach oder Gesandten. Dies stellt also den messianischen Karakter dieser Klasse von Weissagungen fest, und giebt ihnen auf eine in ihrer apologetischen Wichtigkeit bis jetzt noch nicht genug erkannte Weise Bedeutung für das Verständniß und die Begründung der wahren Gottheit Christi. Denn diese Begründung ist mehr als exegetisch (obwohl sie dies zugleich ist), da sie auf Einheit der Geschichte und der Weissagung als zweier redenden Thatsachen zurückgeht.

Die wichtigsten Stellen, die hier in Betracht kommen, und von denen die meisten, nach dem Gesagten, nur ihrem Inhalte nach angegeben zu werden brauchen, um ihre Erfüllung in Christus zu erkennen, sind folgende:

Jesaj. 40, 3—11.

Der Profet läßt eine Stimme hören, die den Weg dem nahenden Jehovah bereiten heißt (V. 3). Die Herrlichkeit des Herrn soll geoffenbart werden, und alles Fleisch, die ganze Menschheit, soll sehen, d. i. inne werden, daß der Mund Jehovah's redet (V. 5). Nachdem der Profet einen ernsten Blick auf die Hinfälligkeit alles Menschlichen geworfen, V. 6. u. 7, erhebt er sich zu der Zuversicht, daß das Verheißungswort einen ewigen Bestand gewinnen werde, V. 8 יָקוּם לְעוֹלָם. Zion werde den Beruf haben, als eine gute Botin[1]) den Städten Judah's zu sagen: da ist euer Gott. Und dieser werde wie ein Hirte die Lämmer sammeln und leiten[2]).

Jes. 65, 1.

„Ich erhöre die, welche nicht baten, ich lasse mich finden von denen, die mich nicht suchten, und spreche: Hier bin ich, hier bin ich, zu einem Volke, das nicht nach meinem Namen genannt ist."

---

1) מְבַשֶּׂרֶת, Evangelistin.

2) Vgl. Mt. 3, 3. Marc. 1, 3. Luk. 3, 4. Joh. 1, 23.

Die Beziehung dieser Worte auf die Heiden, so daß die Erscheinung Jehovah's vor ihnen zur Antwort dient auf die Klagen, mit denen das vorige Kapitel schließt, als wenn die ganze Gnadenanstalt Gottes umsonst wäre, scheint mir die richtige, ungeachtet Rosenmüller, Gesenius und Hitzig die Worte von der Bereitwilligkeit Gottes, Israel gnädig zu sein, obwohl es ihn nicht angerufen habe, erklären. Denn erstens ist die Bezeichnung des Volks, לֹא קֹרָא בִשְׁמִי, nicht nach meinem Namen genannt, wohl allein passend auf die Heiden, während Israel nach Gott genannt war, und dies auch fortwährend festhielt, vgl. K. 48, 1. 2.[1]). Ferner ist es wohl gar nicht im Sinne der alttestamentlichen Ökonomie, daß Gott das Bundesvolk erhört, wenn es auch nicht ruft, sondern dieses läßt er fahren, wenn es ihn nicht ehrt, wie vorzüglich die Geschichte des Buchs der Richter beweiset[2]); auch würde dies zu dem Vorhergehenden, wo sie den Herrn wirklich anrufen, nicht passen. Aber in Ansehung der Heiden war es gerade der Weg Gottes, daß sie ihn reich an Gnade in Christus fanden, obwohl sie ihn bisher gar nicht gekannt hatten[3]). Vgl. Röm. 10, 21. 22.

Jerem. 31, 31—34.

Die Verheißung eines neuen Bundes, eines neuen Verhältnisses des Volkes zu Jehovah, in welchem nicht mehr das äußere Vorhandensein des göttlichen Gesetzes das Wesentliche ausmachen wird, sondern ein lebendiges Eingeschriebensein des Willens und Gesetzes Gottes in die Herzen, so daß dann erst ein wahres gegenseitiges Angehören Jehovah's und seines Volks erfolgen wird, findet ihre letzte Begründung im Schlusse von V. 34: „Denn ich will ihnen ihre Missethat vergeben und ihrer Sünde nicht mehr gedenken." Diese Verheißung ist allein erfüllt in dem Neuen

1) Vgl. Hengstenberg a. a. O. Th. 1. 1ste Abth. S. 231.

2) Vgl. Jes. 58, 9, wo das Antworten gerade erst auf das Rufen folgen soll.

3) Auch ist merkwürdig, daß in zweien der Stellen, wo das Nifal von דָּרַשׁ in der Bedeutung erhören vorkommt, Ezech. 14, 3. 20, 3. (vgl. 36, 37) gerade die Abweisung der Bitte des nicht bußfertigen Volks ausgedruckt wird.

Bunde, den Christus mit seinem Blute versiegelt hat (Matth. 26, 28); dies ist bestimmt und allgemein der Erfolg bei Allen, die in den Bund durch Glauben und Treue eingehen. Daß hier nur von Israel und Judah die Rede ist, während doch eben dieser Bund ein allgemeiner sein soll, kann nicht befremden, da gerade die sonst bezeugte Ausdehnung auf alle Völker (vgl. Jes. 49, 6. 56, 3) in dem Gegensatze gegen die bisherige Untreue und Strafwürdigkeit Israel's, wie Kap. 30 und 31 diesen mit der Verheißung von Israel's Befreiung verknüpfen, nicht hervortreten konnte. Dadurch erhält denn auch die Verheißung V. 34, daß Alle zu dieser Zeit Gott so kennen werden, daß sie keines Lehrers bedürfen, eine Beziehung auf das Ende der Tage, welche jedoch in sich schließt, daß der Grund dieser einstigen allgemeinen Kenntniß in der Geistesmittheilung durch das Evangelium liege.

Die Weissagung bei Ezechiel K. 36, 26 und 27 ist eine erläuternde Parallelstelle der unsrigen.

Haggai 2, 6—9.

„So spricht Jehovah der Heerschaaren: Noch einmal und ist noch ein Kleines dahin, so will ich Himmel und Erde, das Meer und das Trockne, bewegen. Ja alle Heiden will ich bewegen, und sollen herbeikommen die Kostbarkeiten der Heiden, und ich will füllen dieses Haus mit Herrlichkeit, spricht Jehovah der Heerschaaren. Denn mein ist Silber, mein ist Gold, spricht Jehovah der Heerschaaren. Es soll die Herrlichkeit dieses letzten Hauses größer sein als die des ersten, spricht Jehovah der Heerschaaren, und an diesem Orte will ich Frieden geben, spricht Jehovah der Heerschaaren."

Dieser wackere Proset, dessen schlichten Ernst, dessen einfache Kraft wir darum nicht weniger ehren und lieben sollen, weil diejenigen, welche von der höchst irrigen Ansicht der Prosten als bloßer Dichter ausgehen, kaum stark genug ihre Geringschätzung desselben ausdrucken können [1]), verkündigt in der Weis-

1) Ein Verfahren in seiner Art noch viel unschicklicher, als wenn der

sagung vom Anfange des zweiten Kapitels bis zum 9ten Verse Trost wegen der geringeren Schönheit und Größe des neu aufgeführten Tempels in Vergleich mit dem salomonischen. Und der Trost liegt darin, daß noch einst, nach einer großen Aufregung der Welt, die Fülle der Völker sich zu diesem Tempel hinbewegen werde, daß er herrlicher als der erste sein, und von der Stäte desselben Friede ausgehen werde.

Die Übersetzung des Hieronymus von den Worten V. 7 וּבָאוּ חֶמְדַּת כָּל־הַגּוֹיִם, et veniet desideratus cunctis gentibus, welcher auch Luther folgt: „da soll denn kommen aller Heiden Trost" was den Messias bezeichnen würde, kann schwerlich Statt finden, theils wegen des Plurals בָּאוּ, theils wegen des Zusammenhangs, nach welchem die Bewegung unter den Heiden und das Erfülltwerden des Tempels mit Silber und Gold darauf hinweiset, daß חֶמְדַּת hier: „Kostbarkeiten der Heiden" heißt. Dafür sprechen auch die Stellen Hos. 13, 15 und Nahum 2, 10, wo von כְּלִי חֶמְדָּה die Rede ist; auch 1 Sam. 9, 20.

Wenn der Profet aber eine größere Herrlichkeit dieses zweiten Tempels verspricht und in Verbindung mit einer großen Weltbewegung: so kann dies schwerlich allein von den Schätzen verstanden werden, welche heidnische Völker in diesen Tempel bringen würden; denn außerdem, daß etwas so Irdisches in dem Munde eines Profeten nur Bild von etwas Geistlichem, von Kostbarkeiten einer anderen Ordnung der Dinge sein kann: so stand die etwanige allmälige Bereicherung des zweiten Tempels doch nicht in Verbindung mit einer großen Weltbewegung. Diese ist nicht sowohl die neue Ordnung der Dinge durch den Messias, als die Vorbereitung derselben durch die Umstürzung der Weltreiche und die daraus hervorgehende Empfänglichkeit der Völker für den Kern der Religion Israel's. Dadurch werden wir aber schon auf das vorzugsweise Geistliche geführt, was zur Zeit des Bestehens dieses Tempels und an der Stäte, auf welcher er steht,

---

Mangel an dichterischer Phantasie zum Hauptgegenstand des Urtheils über einen sonst guten und erleuchteten Prediger gemacht wird.

zu erwarten ist. Und so müssen Herrlichkeit und Friede einander erläutern. Ist jene die Bedeutung des zweiten Tempels durch die Erscheinung Christi, in welchem sich der ganze Tempeldienst realisirte: so kann dieser nicht zunächst ein äußerer Welt- oder Völkerfriede sein, welcher schon an sich hieher nicht paßt, sondern der, welcher durch Versöhnung und gute Botschaft von Zion über die Völker ausging [1]).

Die Schwierigkeit, daß dieser zweite Tempel nicht der sei, welchen Christus betreten, indem der herodianische Tempel von Einigen als ein dritter bezeichnet wird, verschwindet, wenn man erwägt, wie Josephus allerdings von neuen Fundamenten redet, aber ausdrücklich einen allmäligen Umbau bezeugt, so daß das Unternehmen des Herodes als eine Erneuerung des Tempels Serubabel's, der zwar entweiht, aber niemals zerstört wurde, zu betrachten war (vgl. Joseph. Ant. l. 15, c. 11. B. J. l. 5, c. 5) [2]).

Sacharjah 2, 12—17.

„Denn so spricht Jehovah der Heerschaaren: Er hat mich gesandt nach der Ehre zu den Heiden, die euch beraubet haben; wer euch antastet, der tastet seinen Augapfel an. Denn siehe, ich will meine Hand über sie weben, daß sie sollen ein Raub werden denen, die ihnen gedient haben; daß ihr sollt erfahren, daß mich Jehovah der Heerschaaren gesandt hat. Jauchze und sei fröhlich, du Tochter Zion, denn siehe, ich komme und ich will in dir wohnen, spricht Jehovah. Und sollen zu der Zeit viele Heiden zu Jehovah gethan werden, und sollen mein Volk sein, und ich will in dir wohnen, und sollst erfahren, daß mich Jeho-

1) Hieraus ergiebt sich, inwiefern ich Hengstenberg's diese Stelle, ohne Bezug auf die Person des Messias, nur von dem geistlichen Hause Gottes erklärender Ansicht, so wie sie bei ihm ausgedruckt ist, nicht beizutreten vermag. Vgl. Christol. Th. 3. S. 337 u. f.

2) Hengstenberg a. a. O. macht sehr wahrscheinlich, daß Herodes auf künstlich-eigenmächtige Weise einen Schein der Erfüllung der Weissagung des Haggai herbeiführen wollte.

vah der Heerschaaren zu dir gesandt hat. Und Jehovah wird Judah erben als sein Theil in dem heiligen Lande, und wird Jerusalem wieder erwählen. Alles Fleisch sei stille vor Jehovah, denn er hat sich aufgemacht aus seiner heiligen Stäte."

In diesen Worten des zu dem Profeten im Gesichte redenden מַלְאַךְ ist besonders zweierlei wichtig: erstens, daß dieser verheißt, er selbst werde gesandt werden zu den Heiden, über sie richten, und dann erkannt werden als von Jehovah gesandt, während er zugleich sein, des Gesandten, Wohnen unter dem Volke (V. 15) ganz zusammenstellt mit dem Wohnen Jehovah's unter dem Volke, worüber die Tochter Zion zu jauchzen habe (V. 14); zweitens, daß dieses, des Engels und Jehovah's, Wohnen unter dem Volke verbunden sein werde mit der Aufnahme vieler Heiden in die Gemeinschaft Jehovah's, und daß dieses Ganze von verheißener Zukunft als etwas so Großes bezeichnet wird, daß allem Fleische, der ganzen Menschheit, gebühre, ehrerbietig still zu sein vor dem kommenden Jehovah.

Vergleichen wir die Selbstbezeichnung dieses מַלְאַךְ mit der Art, wie der מַלְאַךְ der Genesis, des Buches Josua und der Richter sich ankündigt als Gott und Herr; nehmen wir dazu, wie bei einem späteren Profeten der Verheißene auf das Bestimmteste מַלְאַךְ הַבְּרִית heißt (Mal. K. 3, V. 1) und vergegenwärtigen wir uns dann, wie das Zu-uns-gekommensein, das Besuchen, das Gesandtsein der göttlichen Ebenbildlichkeit der Hauptkarakter des historischen Christus ist, und die Aufnahme der Heiden in das Gottesreich das Eigenthümliche seiner mehr sichtbaren Wirkungen: so werden wir in dieser ganzen Rede an das neuzubauende Jerusalem (5—17) eine Verheißung des Kommens Gottes in Christus nicht verkennen können, in welcher die letzte Zukunft vorzüglich hervortritt, doch mit solchen Zügen, die auch schon in der ersten erfüllt sind [1]).

1) Es ist also zu dieser Auffassung nicht nothwendig, einen so großen Nachdruck auf die Einführung der Worte in V. 12: „er hat mich gesandt" durch die: „so spricht Jehovah" zu legen, als die Älteren thun; obgleich dieses allerdings Merkwürdige sich in dem Verhältnisse von V. 14 u. 15 wieder-

Sacharjah 11, 4—14.

Diese Weissagung gehört in diese erste Reihe, weil es der Herr, Jehovah, selbst ist, welcher als unter seinem Volke erscheinend und von ihm verworfen dargestellt wird. Sie ist von den Neueren weniger ausdrücklich verworfen, als übergangen, gleichsam als wäre es unwürdig, die nur auf eine dunkle und zufällige Weise mit der Geschichte des Verraths Christi zusammentreffende Erwähnung des Preises von dreißig Silberlingen als erfüllte Weissagung zu betrachten; wozu denn noch die Schwierigkeit im Verständnisse des Citats bei Matthäus, K. 27, V. 9. 10, unter den festgehaltenen Voraussetzungen das Ihrige beitrug. Aber gerade bei dieser Weissagung zeigt sich die Falschheit der herrschenden Voraussetzungen auf das Klarste. Denn wenn nun dieser Umstand der Schätzung des hier dargestellten Hirten nach dem Preise eines ganz geringen Hirtenknechts nicht vereinzelt steht; wenn er nur der die innerste Wahrheit des Verhältnisses der Gesinnungen ausdruckende nothwendige Gipfel der ganzen profetischen Anschauung ist, und wenn diese durchaus nur gefaßt werden kann als ein Gesicht von dem letzten Versuche Gottes, sein Volk Israel inmitten der Weltgeschichte zu retten: wer möchte dann dieser Stelle ihren tiefen geistlichen Gehalt absprechen?

Und so ist es. Der Profet, der in diesem Abschnitte sich selbst als einen von Jehovah zum Weiden der Heerde berufenen

holt. Luther's Auslegung dieser Stellen, wie überhaupt des ganzen Sacharjah, ist übrigens voll der treffendsten Gedanken z. B. V. 12. „Daß Christus soll kommen nach der Herrlichkeit des jüdischen Volks: diese Auslegung gefällt mir am besten. V. 13. Wer ist dieser Mich? Mit aller Gewalt zwingt der Text, daß der Herr Zebaoth selbst hier redet in seiner eignen Person. In dem Wort: Gesandt zu den Heiden, ist der ganze Christus mit seinem Amt gefasset. — Durch sein Wort und Geist will er in aller Welt über den Heiden weben und schweben. — V. 14. Ich selbst will bei dir wohnen geistlich durch das Evangelium und den Glauben." Übrigens dienen K. 3, V. 1. 2 mit ihrem Verhältnisse von מַלְאַךְ יְהוָה und יְהוָה zur Bestätigung jener oft berührten wesentlichen Einheit von beiden.

Hirten darstellt, kann hier nicht von seinem eigenen profetischen Wirken reden, denn von sich selbst könnte er nicht sagen, daß er drei Hirten (oder Klassen von Hirten) vertilgt (V. 8), daß er die Stäbe Huld und Verbrüderung, womit er bisher das Volk vor dem Angriffe äußerer Feinde und vor innerer Zwietracht bewahrt hatte, zerbrochen habe (V. 10. V. 11); und in Ansehung des Preises, dessen man ihn werth schätzt, könnte Jehovah nicht sagen: „Ein trefflicher Preis, dessen ich werth geachtet bin von ihnen" V. 13. Der Profet muß also auf eine durch die Natur des Gesichts, welches ihm zu Theil wurde, gegebene typische Weise in sich die Person des göttlichen Hirten des Volks darstellen, welcher Jehovah selbst ist in seinem Angesichtsengel, der sonst und gerade bei Sacharjah so häufig als der Vermittler des Sichoffenbarens und Weidens Jehovah's erscheint[1]). In dieser typischen Eigenschaft faßt er den Zustand einer, zu seiner Zeit nicht wirklich bestehenden, erst zukünftigen Preisgebung der Volksheerde an grausame Herren, an gewissenlose Hirten in's Auge, V. 4—6. Der Herr erbarmt sich aber seiner Heerde, und will sie durch sein eignes Weiden retten V. 7. Aber da sie ihn verwerfen, hebt er das Gebot, unter dem die anderen Völker standen, Israel nicht zu beschädigen, auf, V. 10. 11[2]). Jetzt naht der entscheidende Zeitpunkt heran, wo die Volksheerde, als ein Ganzes betrachtet, sich erklären soll, wie hoch sie den Hirten schätze, der

1) Vgl. K. 2, 8. 14. 3, 1. 2. 10, 12. Ich gebe Hengstenberg Th. 3. S. 210 darin Recht, daß der Profet als Typus des Engels des Herrn und zugleich Jehovah's selbst erscheint, und nicht der Engel des Herrn unmittelbar redet. Eben so in der Auffassung der Namen der Stäbe, wonach die Übersetzung von חֲבָלִים durch: die Verbundenen, als Andeutung der Brüderschaft innerhalb der Stämme, die der Herr bisher erhalten hatte, gewiß die allein richtige ist; so daß Jehovah durch beide Stäbe Wohlthaten übte. Vgl. überhaupt die ganze vorzüglich gelungene Auslegung des Kapitels bei diesem Verfasser.

2) Wegen dieses früher angewandten Mittels, das Volk zur Besinnung und Buße zu bewegen, scheint mir noch immer, gegen Hengstenberg, die Beziehung dieses ersten Zeitabschnittes des Leidens auf die Zeit vor der menschlichen Erscheinung Christi rechtmäßig.

sie mit göttlicher Liebe geleitet und zu retten gesucht. Die Stellvertreter der Heerde entscheiden sich zur tiefsten Geringachtung, zum äußersten Undanke, indem sie diesen Hirten nur des niedrigsten jährlichen Lohns eines gemeinen Hirten werth halten V. 12. Der Herr, Jehovah selbst, verwundert sich des Preises, und befiehlt dem Propheten, daß dieser Lohn, als Denkmal der Schuld des Volks, an den unreinen Ort in der Nähe des Tempels geworfen werde, der ein Bild des Gerichts und des Abscheus war [1]). Und nun, nachdem diese unselige Entscheidung gegeben war, wird der Volksverband, durch den Gott Israel als ein theokratisches Brudervolk zusammenhielt, aufgehoben.

So hatte denn Matthäus, in dem erkenntnißreichen Gefühle, wer es war, für den die Häupter Israel's dem Judas dreißig Silberlinge gegeben hatten, in vollem Sinne Recht, K. 27, V. 9 u. 10 diese Stelle als erfüllt zu bezeichnen, indem er sie, wahrscheinlich wegen ihrer eigenen Beziehung auf frühere Weissagungen des Jeremias, diesem zuschreibt.

Maleachi 3, V. 1.

„Siehe, ich will meinen Engel senden, der vor mir her den Weg bereiten soll. Und bald wird kommen zu seinem Tempel der Herr, den ihr suchet, und der Engel des Bundes, deß ihr begehret. Siehe er kommt, spricht Jehovah der Heerschaaren."

Der, welcher im Anfange der Stelle מַלְאָכִי genannt ist, muß ein Anderer sein, als der, welcher darauf als מַלְאַךְ הַבְּרִית bezeichnet wird; denn da jener dem Jehovah nur den Weg bereiten soll: so kann er nicht derselbe sein, welcher הָאָדוֹן, dessen Eigenthum der Tempel (אֶל־הֵיכָלוֹ), der der Gegenstand des Suchens und Verlangens, und der wirkliche Vermittler desjenigen Bundes genannt wird, welcher hier im Gegensatze des bisherigen durchaus der auch von Jeremias bezeichnete neue sein

1) Daß nämlich durch den Ort, wo der Töpfer arbeitete, das Thal Hinnom bezeichnet wird, wird aus Jerem. 18, 1—3 und 19, 2 wahrscheinlich, auch wegen „des Ziegelthors" durch welches Jeremias in das Thal Hinnom gehen muß. Vgl. Hengstenberg S. 250 u. f.

muß (Jerem. 31, 31—34). Das Kommen dieses Letzten muß also das höchste Kommen Jehovah's selbst sein, um so mehr, da es mit vorzüglichem Nachdrucke am Schlusse des Verses wiederholt wird. Hierauf beruht die Auffassung dieser Stelle, wonach der erste מַלְאַךְ der Vorläufer Christi ist, der מַלְאַךְ הַבְּרִית aber Christus selbst ist, dessen vormenschliches Dasein wir so oft als מַלְאָךְ (vgl. Sacharjah) in dem höchsten Sinne des Worts bezeichnet fanden. Diese Auffassung wird bestätigt und die Stelle erscheint als ein höchst angemessener Schluß des ganzen prosetischen Theils des Alten Testaments, wenn wir erwägen, daß der letzte Proset, nachdem er die Befolgung des Gesetzes eingeschärft, welches bis zur bestimmten Zeit noch festzuhalten war, damit schließt, die Zukunft Christi und den als Vorläufer zu verheißen, der das nun erlöschende Prosetenamt in dem größten Zeitpunkte der Offenbarung wieder erneuern sollte[1]).

2. Weissagungen vom königlichen Sohne David's.

Diesen Weissagungen, welche sich sämmtlich mehr oder minder an die in 2 Sam. 7 dem David gewordene Verheißung anschließen, geschieht zu unserer Zeit häufig aus einem doppelten Grunde nicht ihr gehöriges Recht, einmal, weil man sich gewöhnt hat, sie als poetische Schilderungen eines Königsideals anzusehen, welche den Profeten eben durch Steigerung und Poetisirung des sie umgebenden politischen Verhältnisses entstanden seien; sodann indem man wegen des vermeintlich blos geistigen Karakters des Königthums Christi diese Weissagungen eben so sehr als nichterfüllt, als erfüllt zu betrachten pflegt. Allein was das Letzte betrifft: so beruht es selbst auf einer abstrakt-einseitigen Vorstellung von dem Herrschen Christi, welches, wie das ganze göttliche Werk des Heils, nicht abstrakt-geistig, sondern geistlich und real, vermöge der Einigung mit dem natürlichen Grunde und Boden der Menschheit auch leiblich ist und als solches sich in

1) „Resigning, sagt Davison sehr schön von der Weissagung, its charge to the personal precursor of Christ, it expired with the gospel upon its tongue."

der Entwickelung der Zeiten immer mehr darstellen wird; und es liegt in der Natur der Weissagung, daß sie die künftige Erscheinung in ihrer Totalität auffaßt, wo das Geistige schon ein neues Leibliches hervorgebracht und sich als ganz real erwiesen hat. Idealisch und idealisirend im gewöhnlichen Sinne des Worts sind die Aussprüche der Propheten deshalb nicht, weil sie von der göttlichen Verheißung eines Sprößlings aus dem Hause David's ausgehen, weil sie zum Theil in den bestimmtesten Zügen die Persönlichkeit dieses Königs zeichnen, und weil die absolute sittliche und theokratische Vollkommenheit eines künftigen Königs zu erwarten, gar nicht dichterisch ist, sie aber blos in der Phantasie anzuschauen, ohne sie zu erwarten, gar nicht prophetisch gewesen wäre. Der Schein des dichterisch Idealischen in den Weissagungen besonders dieser Gattung entsteht erst, wenn man unrechtmäßiger Weise ignorirt, theils wie der ganze Israel eigenthümliche Königsbegriff in Folge thatsächlicher Offenbarungen entstanden ist, theils wie die allerdings vorhandene poetische Form durchaus dem Bewußtsein eines göttlich gegebenen, in sich vollkommenen Inhalts und Gegenstandes untergeordnet ist.

Die Stellen, die hier zur Betrachtung kommen, sind Micha 5, 1—3. Jes. 7, 14. Jes. 9, 1—7. Jes. 11, 1—10. Jerem. 23, 5. 6. Sacharjah 6, 11—13. Sach. 9, 9. 10.

Micha 5, V. 1—3.

Das Messianische in dieser Stelle liegt in der Art, wie die Bezeichnung Bethlehem's als Geburtsorts eines Herrschers in Israel verbunden wird mit der mystischen Andeutung eines ewigen Seins, eines Ursprungs dieses Herrschers aus den Tagen der Ewigkeit (מִימֵי עוֹלָם) her. In dieser Beziehung ist der Gegensatz zwischen dem als klein geschilderten Bethlehem und der Größe des Herrschers (denn מוֹשֵׁל בְּיִשְׂרָאֵל bezeichnet schon Größe) aufschließend für den zweiten Gegensatz zwischen dem Geborenwerden in Bethlehem und dem seinen Ausgang Haben aus der Urzeit, aus der Ewigkeit her. Die Verheißung von dem Geborenwerden des Messias in Bethlehem, wo die Geburt eines

davidischen Sprößlings nach menschlicher Voraussicht in keiner Weise zu erwarten war, wäre an sich nur das Seltsame und Wunderbare der Vorhersagung dessen, was in Christi Geburtsgeschichte geschehen ist. Aber die Verbindung dieser Verheißung mit der Bezeichnung des Herrschers Israel's nach seinem ewigen Ausgange, seinem göttlichen Ursprunge, enthält eben das Bewußtsein von dem Einssein des Kleinen und Großen, des Menschlichen und Göttlichen in der Person dieses Königs, welches dem innersten geistlichen Karakter des Profetismus gemäß ist. Sehr bezeichnend setzt sich dann der Inhalt des zweiten Verses fort in der Erwähnung des Zeitpunkts, wo eine bestimmte Gebärerin gebären wird, wo die getrennten Brüder in Israel sich vereinigen, wo der König in der Kraft des Herrn herrschen, und V. 4 als „der Friede" dastehen werde (וְהָיָה זֶה שָׁלוֹם[1]).

Jes. 7, V. 14.

„Darum wird euch der Herr selbst ein Zeichen geben: siehe eine Jungfrau empfängt und gebieret einen Sohn und nennt seinen Namen: Gott-mit-uns."

1) Daß man V. 1 mit Justi übersetzen dürfe: „Aus einem alten, grauen Fürstenstamme," dawider spricht nicht allein das, daß die Familie David's als Fürstenstamm keineswegs so alt war, um mit diesen Ausdrücken, die doch wenigstens die entfernteste irdische Vorzeit anzeigen müßten, bezeichnet zu werden; sondern auch das, daß der Gegensatz, der deutlich zwischen יֵצֵא und מוֹצָאָיו Statt findet, dann gar nicht beachtet wird. „Von dir wird ausgehen" ist das Geringe; „dessen (eigentlicher) Ausgang (dagegen) ist aus der Urzeit" — hiemit wird das Große, Geistige eingeführt, was überdies durch den Plural מוֹצָאָיו angedeutet wird. Anders wäre das zweite Glied gar nicht bezeichnend für den מוֹשֵׁל und die Bedeutung des ganzen Satzes. Nimmt man ferner an, daß יוֹלֵדָה von der Mutter des מוֹשֵׁל gesagt ist: so tritt das יֵצֵא als eigentliches Geborenwerden noch bestimmter in Gegensatz mit einem göttlichen Geborenwerden; daß aber יוֹלֵדָה so zu erklären sei, und nicht mit Abendana, Justi u. A. von Zion nach K. 4, V. 10, möchte dadurch wahrscheinlich werden, daß das Schmerzempfinden einer Bewohnerschaft zwar oft mit dem Kreisen verglichen wird, aber von einem Gebären dann nicht weiter die Rede ist. Richtig bemerkt auch Rosenmüller, daß das Volk ja eben in יְחָלֵם im Pl. vorkomme. —

Obwohl es seit Faber (1772) und Isenbiehl (1778) unter uns sehr herrschende Meinung geworden ist, daß die wunderbare Empfängniß und Geburt des Christus von einer Jungfrau hier nicht geweissagt, sondern daß entweder von einer jungen Ehegattin, oder einer Jungfrau, die sich verheirathen würde, die Rede sei: so sind doch wichtige, großentheils exegetische, Gründe vorhanden, welche uns bewegen, die wunderbare Geburt eines Sprößlings David's für den wahren Sinn der Stelle zu halten.

Schon der Zusammenhang begünstigt diese Auffassung. Denn wenn der kalten, mißtrauischen Weigerung des Königs Ahas, ungeachtet der Gefahr für sein Haus, ein Zeichen von Jehovah zu fordern, die feierliche Verkündigung des Profeten entgegengestellt wird: Jehovah selbst werde ihm ein Zeichen geben, daß sein Haus nicht untergehen solle: so eignet sich dazu gut die Verheißung desjenigen Wunders, wodurch die ewige Fortsetzung des Königthums David's in der Person Christi, also auch die Erhaltung der davidischen Königsfamilie bis dahin, verbürgt wurde. Der Einwurf, daß diese Verheißung von etwas so Fernem und Wunderbarem kein אוֹת für Ahas, kein Ermunterungsmittel seines Glaubens hätte sein können, beweiset zuviel und eben deshalb nichts, denn diesem mißtrauisch-ungläubigen Könige würde keine Art von näherem und verständlichem Zeichen den Glauben an den wahrhaftigen Gott gegeben haben, weshalb es denn bei der Antwort des Profeten nicht vorzüglich auf Ahas, sondern auf den gläubigeren Theil der Bürger Jerusalem's ankam und überhaupt darauf, daß ein großartiger Eindruck von dem göttlichen Willen, das Haus David's gegen alle Feinde zu erhalten, bewirkt und Zeitgenossen wie Nachkommen erhalten würde. Diese Auslegung der Stelle kann nun dadurch keineswegs widerlegt werden, daß das Nomen עַלְמָה unter gewissen Verhältnissen des Zusammenhangs auch vielleicht eine Verheirathete oder eine nicht unbefleckte Jungfrau bezeichnen könnte[1]; denn

1) Prov. 30, 19 beweiset nur, daß עַלְמָה das Letztere bedeuten könne, nicht aber das Erstere; denn es ist kein Grund, es hier, mit Hitzig, von einer verheiratheten Ehebrecherin zu verstehen.

es fragt sich eben, ob solche besonderen Umstände hier Statt finden, und dies müßte um so strenger bewiesen werden, da die anerkannt vorherrschende Bedeutung des Worts die eines Mädchens ist. Hier nun, in dem Beweise, daß der Zusammenhang nöthige, das Wort עַלְמָה als junge Frau zu erklären, scheinen die Gegner der messianischen Erklärung Blößen zu geben. Denn was soll das für ein אוֹת, und noch dazu bei so feierlicher Ankündigung, sein, daß eine junge Frau jetzt empfangen und dann einen Sohn gebären würde? Dies enthielte ja nichts Anderes, als was ohne Erwähnung des Empfangens und Gebärens viel deutlicher durch die Zeitangabe hätte gesagt werden können: Binnen Jahresfrist, in neun Monaten, werdet ihr befreit sein. Wäre nur dies der Sinn der Weissagung gewesen: so hätte der Proset allen Müttern in Jerusalem, die binnen dieser Frist gebären würden, das Recht ertheilen können, ihren Söhnen den Namen Immanuel zu ertheilen. Vergebens beruft man sich darauf, daß ein אוֹת auch sonst zuweilen ein Ereigniß bedeuten könnte, welches an sich gar nicht wunderbar sei. Dies ist wahr, aber dann muß doch eben das Vorhersagen dieses Ereignisses durch den Profeten ein solches sein, welches sich nur als wunderbar auffassen läßt und so den Beweis der göttlichen Sendung des Profeten oder der Wirklichkeit einer Offenbarung durch eine göttliche Erscheinung und Stimme abgiebt. So in allen den Fällen, wo das אוֹת als Ereigniß nicht wunderbar ist[1]). Hier aber wäre davon nichts, und zudem würde der Zeitraum zwischen Empfängniß und Geburt nicht mit dem gleich darauf angegebenen von drei Jahren stimmen[2]).

Nehmen wir dazu, daß auch die vorher erläuterte Stelle des Profeten Micha von einer יוֹלֵדָה redet, von welcher der Herrscher in Israel geboren werden soll, daß Jesajas K. 9, V. 5.

1) Wie Exod. 3, 12. 1 Sam. 2, 34. Jerem. 44, 29. 30. Luk. 2, 12.

2) Die Annahme von Gesenius, daß die Weissagung zwei Momente habe: 1) die Befreiung des Landes: nach neun Monaten, und 2) die Verwüstung des feindlichen Landes binnen drei Jahren, enthält eine Unterscheidung, die durch nichts im Texte unterstützt wird.

zwar nicht von einer wunderbaren Geburt, aber wohl von der Geburt eines wunderbaren Sohnes weiß [1]), und daß das judäische Land K. 8, V. 8. mit Nachdruck dem, welcher Immanuel genannt werden soll, zugeeignet wird, welches nicht wohl auf einen von den vielen israelitischen Knaben, deren Geburt erwartet wurde, gedeutet werden kann; erwägt man, wie um die Zeit des herannahenden Falles des Reichs der zehn Stämme der Wille Gottes, sein Reich in Judah vermittelst eines Sohnes David's ewig zu erhalten, auf eine vorzüglich feierliche Weise kund werden mußte: so erkennt man in dieser Weissagung dasjenige Wunder, von welchem das persönlich-göttliche Dasein Christi abhing, welches also auch der Grund der Art war, wie in ihm die unendliche Fülle des Geisteslebens persönlich wohnte [2]).

Bis zu welchem Grade der Klarheit der Proset und seine Hörer den Sinn dieses Wortes durchblickten und ihn festhielten, kann dabei noch immer als etwas nicht zu Entscheidendes angesehen werden.

Jes. 9, 1—7.

Die einstige Erleuchtung des gering geachteten Gränzgebiets von Galiläa wird verheißen zugleich mit der Geburt eines Sohnes, welchem die erhabensten Namen beigelegt werden als Bezeichnung von Eigenschaften, die ihm schon als einem Kinde eignen und ihn weit über alles blos menschlich Hervorragende er-

1) Der צֶמַח יְהוָה K. 4, V. 2. ist dazu eine Parallele.

2) Die einzige bedeutendere Schwierigkeit, von welcher die messianische Auffassung gedrückt wird, möchte in V. 15 und 16 liegen, nach welchen die Geburt dieses Sohnes in Kurzem erwartet wurde. Aber wenn man auch nicht, mit Hitzig, der dies aus andern Gründen thut, V. 15 für unächt erklärt: so läßt sich dieser Übergang wohl hypothetisch erklären, in diesem Sinne: wenn er jetzt geboren würde: so würde er nur wenig Jahre hindurch die Verwüstung des Landes mit erleben. Diese Auffassung wird noch erleichtert, wenn man theils das יֹאכַל in V. 15 übersetzt: „man wird essen" (womit V. 22 stimmt), theils הַנַּעַר in V. 16 ein Knabe: „bevor ein Knabe weiß" — welches nach Richt. 14, 6. 1 Kön. 20, 36. erlaubt sein möchte. Vgl. dagegen Ewald Kr. Gr. S. 568, während S. 567. 2. eher dafür spricht.

heben. Die Auffassung von אֵל גִּבּוֹר „starker Gott" ist der „göttlicher Held" vorzuziehen, da אֵל in der Bedeutung Gott so oft mit einem nachfolgenden Adjectiv verbunden wird, und die Bedeutung von אֵל, göttlich, unerwiesen ist [1]). So knüpft sich diese Weissagung an die vorige an, und dem Profeten erscheint die Herrlichkeit des zu erwartenden Sohnes David's als eine solche, mit welcher die Erleuchtung des verwahrlosetsten und unwissendsten Theiles des Volks verbunden sei. Vgl. Luk. 1, 79. Mtth. 4, 16.

Jes. 11, 1—5.

Daß in dieser Verheißung eines Sprößlings mit der Fülle der Geistesgaben der Sohn David's gemeint sei, liegt theils in V. 1, theils in der Ausbildung der Weissagung zur Zeichnung der letzten Zeiten. Das Bedeutende liegt theils in der Verheißung des Ruhens, des bleibenden Einwohnens des Geistes Jehovah's in diesem und auf diesem Sprößlinge: (וְנָחָה עָלָיו רוּחַ יְהוָה V. 1), theils und vorzüglich in der Beschlossenheit und Vollendung der Geistesgaben, welche durch Zurückgehen von den drei Paaren in den Geist Jehovah's, von dem sie ausgegangen, bezeichnet wird. Dieses Zurückgehen liegt aber theils darin, daß das Dreifache (wie hier in den drei Paaren) sich von selbst zur Einheit zurückbewegt, sich in dieser hält (mit daher das Bedeutende der Zahl sieben), theils darin, daß diese drei Paare in bewundernswürdiger Bestimmtheit die drei Seiten des erkennenden, handelnden und empfindenden Vermögens, wie die Geistesbegabung eines jeden sich selbst wieder in einem Gegensatze darstellt, ausdrucken. חָכְמָה die Weisheit als zugleich praktisches Wissen, als Lebensweisheit der höchsten Stufe, darum die erste Gabe; בִּינָה der Verstand als das theoretisch Scheidende

1) Zwar führt man für die Auffassung von אֵל als Held Ezech. 31, 11 und 32, 21 an; allein Hitzig bemerkt, wie mir scheint, mit Recht, daß hier, wie auch 2 Mos. 15, 15 die Ableitung von אַיִל Widder als Volksführer die bessere sei. Die Übersetzung „starker Held" würde überdieß eine ziemliche Tautologie enthalten.

und Beſtimmende, welches Prinzip aller Wiſſenſchaft iſt. עֵצָה und גְּבוּרָה beides praktiſch, doch jenes mehr das Wiſſen um das jedes mal zu Thuende, dieſes die Kraft der Ausführung. דֵּעַת von בִּינָה verſchieden, das erfahrungsmäßige Innewerden der göttlichen Dinge ausdruckend, was ohne lebendigen Glauben nicht möglich iſt; יִרְאָה diejenige Furcht, die zur zarten Scheu auch vor dem weniger erſcheinenden Böſen wird, wie ſie ſich in der angeregteren und vergeiſtigten Empfindung kund giebt.

Auf dieſe Weiſe erkennt der Geiſt der Weiſſagung ſich ſelbſt wieder in der Perſon des Herrn, und dieſen erkennt er in ſich und als den perſönlichen Inhaber aller ſeiner Gaben; er giebt ſich ſo weſentlich als den Geiſt Chriſti zu erkennen, der ſich nur in ihm ganz bethätigen kann. Vgl. 1 Petr. 1, 11.

Jerem. 23, 5. 6.

Sowohl die ſonſt beſtätigte Bedeutung des Wortes צֶמַח als den verheißenen, großen Sprößling David's bedeutend (vgl. Jeſ. 4, 2, Sach. 3, 8) als auch die Bezeichnung einer durch ſeine Herrſchaft herbeizuführenden ausgezeichneten Verbreitung des Rechts und Heils, und vorzüglich der ihm beizulegende Name, welcher eine von Jehovah mitgetheilte Gerechtigkeit in ſich ſchließt, verwirklichen ſich in Jeſus dem Chriſtus, als in welchem allein die vor Gott geltende Gerechtigkeit gefunden wird, wie Paulus lehrt 1 Kor. 1, 30: ὃς ἐγενήθη σοφία ἡμῖν ἀπὸ θεοῦ, δικαιοσύνη τε καὶ ἁγιασμὸς καὶ ἀπολύτρωσις [1]).

Zwar hat man in zwiefacher Beziehung gegen dieſe Auffaſſung des Namens יְהוָה־צִדְקֵנוּ Einwendungen gemacht. Roſenmüller behauptet, צֶדֶק heiße hier nur Heil, salus, wie in den Stellen Jeſ. 48, 18. 61, 10. 62, 1. 2, und auch Geſenius überſetzt dieſe Stellen ſo, die zweite ſogar durch „Segen.“ Allein wenn in den beiden letzten Stellen צֶדֶק mit יֶשַׁע und

1) Vom Meſſias verſtand es ſchon der Chaldäer, der צֶמַח צַדִּיק überſetzt מְשִׁיחָא דְּצַדִּיקַיָּא Messiam justitiae nach der Antwerpiſchen Polyglotte, nicht, wie die Londoner hat, Messiam justorum.

יְשׁוּעָה paralleliſirt iſt: ſo muß nicht überſehen werden, daß dieſe beiden Ausdrücke gerade dasjenige Heil bezeichnen, worin der Begriff des höchſten Lebens aus Gott liegt, durchaus nicht Glück, ſo daß alſo צְדָקָה ſehr natürlich das vorzugsweiſe religiös Sittliche in dieſem Heile ausdruckt. In unſerer Stelle iſt aber dieſe Bedeutung um ſo gewiſſer, da צֶדֶק V. 5 mit מִשְׁפָּט paralleliſirt iſt, und es gewiß natürlich iſt, daß auch in dem Namen deſſen, der צְדָקָה und מִשְׁפָּט hervorbringt, צִדְקֵנוּ vorzugsweiſe Gerechtigkeit und nicht Heil oder gar Glück bedeutet.

Aus dieſem Namen folgt nun freilich nicht unmittelbar, daß der צֶמַח ſelbſt יְהוָה genannt werde und ſei, denn der Name iſt nicht יְהוָה, ſondern יְהוָה צִדְקֵנוּ und ſagt nur, daß in ihm ein ſolches Verhältniß zum Volke liege, wodurch Jehovah ſelbſt als die Gerechtigkeit des Volks erkannt werde, wie auch andere Gegenſtände (vgl. Ex. 17, 15 und Ezech. 48, 35) mit Namen bezeichnet werden, in denen das Wort Jehovah vorkommt. Allein eben jene Zuſammenſetzung, Jehovah ſelbſt ſei die Gerechtigkeit und dies werde der wahre Name des Meſſias ſein, iſt höchſt bedeutend und völlig hinreichend zur Bezeichnung deſſen, in dem gerade dieſe Mittheilungsfähigkeit des göttlich-rechten Lebens das Eigenthümliche iſt.

Dieſe Auffaſſung kann auch ſchwerlich dadurch wankend gemacht werden, daß in der Parallelſtelle Jerem. 33, 16 dieſer Name der Stadt Jeruſalem beigelegt wird. Denn in welcher Beziehung geſchieht das? Gerade in Bezug auf den Sprößling David's, ſo daß die Urſache der Fähigkeit der Stadt, ſo genannt zu werden, doch wieder auf ihn zurückfällt.

Sacharjah 6, 11—13.

Der Profet erhält Befehl, aus dem Silber und Golde, welches die Abgeſandten der noch in Babel befindlichen Gefangenen nach Jeruſalem gebracht hatten, zwei Kronen[1]) verfertigen zu

1) Daß es zwei ſein ſollten, liegt nicht allein im Plural וְעָשִׂיתָ, ſondern auch in der Angabe von zwei Materien ſo wie in der Schlußbezeichnung des ganzen Symbols בֵּין שְׁנֵיהֶם.

lassen, und sie in einer symbolischen Handlung auf das Haupt des Hohenpriesters Josua zu setzen, mit der Hinweisung auf den, der in einem ausgezeichneten Sinne der Sproß (צֶמַח) heißen werde, und der, indem er den Tempel Jehovah's wahrhaft bauen, die königliche und die priesterliche Würde vereinigen werde.

Die vorzugsweise Bezeichnung des Sprößlings aus David's Hause mit dem Worte צֶמַח finden wir auch bei Jesajas (K. 4, 2), bei Jeremias (K. 23, 5. 33, 15) und bei unserem Propheten (K. 3, 8). Die Beziehung der vorbildlichen Handlung des Propheten ist eben dadurch klar gegeben. Wenn das eigenthümliche Bauen des Tempels, das ihm zugeschrieben wird, übereinstimmt mit 2 Sam. 7, 13. הוּא יִבְנֶה בַּיִת לִשְׁמִי: so ist das Zusammensein des königlichen Herrschens (וְיָשַׁב וּמָשַׁל עַל כִּסְאוֹ) mit der Priesterwürde (וְהָיָה כֹהֵן עַל כִּסְאוֹ) etwas der gesetzlichen israelitischen Ordnung ganz Fremdes und zugleich schon durch Ps. 110, V. 4 bezeichnet als das Eigenthümliche des verheißenen Königs. Diese Vereinigung ist aber vorhanden in Jesus Christus, welcher seine königliche Macht auf dem göttlichen Throne vereinigt mit dem Verdienste eines Priesters, der „sein Leben hingab zur Erlösung für Viele." (Matth. 20, 28.)

Sacharjah 9, 9. 10.

In dieser Weissagung wird das Bundesvolk aufgefordert, sich des einst zu ihm kommenden Königs zu freuen, der, obwohl arm und in Niedrigkeit erscheinend, doch ein Friedensreich stiften, welches auch die Heiden und die ganze Erde umfassen werde [1]). Das prophetisch Messianische liegt wieder in der vom geistlichen Standpunkte erkannten Vereinigung von Niedrigkeit und Macht,

1) In Bezug auf die Auslegung des Einzelnen, besonders auch daß עָנִי nicht sanftmüthig, sondern arm, und daß das Reiten auf einem Esel nicht das Friedliebende, sondern das Niedrige, das die weltliche Königspracht mit Rossen Ausschließende, bedeutet, stimme ich ganz Hengstenberg bei, Christol. 2ter Th. 1. u 2. Abth. S 120—153.

von denen die erste das zuerst Erscheinende, die andere das sich in der Fortschreitung des Reiches Christi immer mehr und schließlich ganz Bewährende und Erfüllende ist. Vgl. Matth. 21, 5. Joh. 12, 15. Mit Recht sieht man die Anordnung Christi Mtth. 21, 2. 3. Marc. 11, 1—3. Luk. 19, 29—31 als eine thatsächliche Erklärung, daß die Weissagung des Sacharjah sich in ihm erfülle, an, woraus aber nicht folgt, daß der Herr auf das Spezielle einen anderen Werth legte, als den es als Symbol der göttlich-gewollten Niedrigkeit seiner Erscheinung und der Nichtweltlichkeit seines Reiches hatte. So bildet diese Weissagung nach der einen Seite einen Übergang zu denen, in welchen Niedrigkeit und Leiden des vollkommenen Knechtes Gottes der Hauptinhalt sind.

3. Weissagungen vom leidenden Knechte Gottes.

Einen leidenden Knecht Gottes kennen wir schon aus den typischen Psalmen 22 und 40. Es ist schon deshalb zu erwarten, daß der Messias als ein solcher auch in den profetischen Schriften vorkommen werde. Doch vorzüglich spricht von vorn herein dafür die im ersten Theile dieses Kapitels bezeichnete Unmöglichkeit, daß das Werk Gottes durch einen Mittler anders als durch tiefstes schuldloses Leiden zu Stande komme. Nun finden wir, daß die meisten derjenigen Aussprüche, die uns einen leidenden Knecht Gottes vorführen, in dem mit dem 40sten Kapitel beginnenden zweiten Theile des Buchs Jesajas vorkommen. Aus diesem Umstande kann weder für noch gegen die Ächtheit dieser letzten 27 Kapitel geschlossen werden, so wie umgekehrt die Annahme der Unächtheit dieser Kapitel nicht einen Beweis abgeben kann, daß nicht in dem Buche eines vorausgesetzten späteren Profeten eine im vollen Sinne messianische Weissagung enthalten sein könnte. Aus diesem Grunde, und in Übereinstimmung mit dem bisher befolgten Grundsatze, das apologetische Resultat unabhängig von spezieller Kritik zu gewinnen, enthalten wir uns hier einer Entscheidung über die kritische Frage [1]).

1) Wie ich dies auch schon in der ersten Ausgabe gethan habe, S. 263

Der Umstand, daß der Ausdruck עֶבֶד יְהוָה in mehren Stellen das Volk Israel bedeutet (wie K. 41, 8. 42, 18. 44, 1. 2. 21. 45, 4. 48, 20), hat schon die Rabbinen bewogen, auch die von

---

u. 264, wo ich nichts entscheide, sondern blos „zum Beweise, daß auch vorzügliche Kenner des Alten Testaments den jesajanischen Ursprung dieser Kapitel für beweisbar halten" eine Stelle aus dem zweiten Steudelischen Programm anführe. Ist es daher gerecht, ist es wahr, wenn in den Studien und Kritiken 1 Jahrg. 1830. 1stes Heft S. 15) gesagt wird, daß ich mich „mit Entschiedenheit" auf Dr. Steudel berufe? Dies gewährt den Eindruck, als entscheide ich mich für Dr. Steudel's Meinung, und das habe ich nicht gethan, und thue ich auch jetzt nicht. Aber wie man auch diese Sache ansehe: diejenigen, welche, wie ich in der 1sten Ausgabe, sagen, „daß sie noch Zweifel hätten an den kritischen Einwendungen gegen diese Kapitel," welche also es noch nicht für Pflicht halten, den jetzt fast herrschenden Ausdruck „Pseudo-Jesajas" zu gebrauchen, sollte man doch nicht ohne Weiteres eines Weittreibens orthodoxer Konsequenz" beschuldigen (Umbreit der Knecht Gottes, 1840. S. 3), da bei einer kritischen Frage von Orthodoxie und Heterodoxie, nach dem wahren Sinne dieser Worte gar nicht die Rede ist, und man sich wohl hüten sollte, den gehässigen und von der Welt nur allzusehr ausgebeuteten Schein des Bestochenseins durch dogmatische Vorstellungen denen aufzuheften, die redlich ihre historische Überzeugung aussprechen und nichts weiter, gesetzt auch, ihre Gründe wären unhaltbar. — In einer Note wird es ja wohl auf jeden Fall nicht zu gewagt sein, auf zwei mir wichtig scheinende Gesichtspunkte in der bezeichneten Streitfrage hinzuweisen: 1) Ist es undenkbar, daß der im Gemüthe des Jesajas haftende Eindruck von der assyrischen Wegführung der Bewohner des Zehnstämmereichs, in der späteren Zeit seines Lebens, unter der Regierung des Manassa, wo das babylonische Reich ihm schon als das wichtigere, das von nun an mehr in den Vordergrund treten werde, erscheinen konnte (vgl. K. 39), dem Propheten das Bild der künftigen Wegführung nach, und Zurückführung aus, Babel vor die Seele brachte? Und wäre also hier ein „Herausgerissensein aus allen Fugen der Gegenwart?" 2) Konnte nicht ein späteres ruhigeres Alter, der Wegfall des öffentlichen Vortrags, das nähere Zusammenfallen der prophetischen Anschauung mit dem Schreiben, einen ruhigeren, ausführlicheren, ja freieren und gedehnteren Stil hervorbringen? — Diejenigen, welche der Meinung sind, die zwei Stellen, in denen der Name Koresch vorkommt, seien allein hinreichend, die ganze Sache zu entscheiden, werden freilich diese Fragen als sehr gleichgültig ansehen. Allein diese haben, wie mir scheint, unter Anderem, die Pflicht, strenge zu beweisen, daß eine appellative Bedeutung des genannten Worts unmöglich sei; welcher Beweis noch nirgend vorzuliegen scheint.

den Christen anerkannten messianischen Stellen vom ganzen Volke Israel zu erklären, worin auch neuere und neueste Interpreten ihnen folgen. Der andere Umstand, daß die Propheten in der That Knechte des Herrn waren, und daß sie der Geschichte gemäß die mannichfaltigsten Leiden zu erdulden hatten, hat bei neueren Interpreten die Ansicht hervorgebracht, daß die im Neuen Testamente von Christus verstandenen Stellen vom Prophetenstande oder vom Kollektivum der Propheten auszulegen seien, deren höchster dann allerdings Christus gewesen und geworden sei. Hienach würde das hier geschilderte Leiden nur als eine vorausgesehene höchste Stufe eines prophetischen Bezeugens der Wahrheit anzusehen sein. Ein neuerer Schriftsteller, wenn wir ihn recht verstehen[1]), nimmt an, daß in mehren Stellen diese drei Bedeutungen des Knechts Gottes so vereinigt seien, daß die erste die zweite und die zweite die dritte in der Seele des prophetischen Schriftstellers hervorrief, so daß, unter dem Prozeß einer solchen ideal-bildenden Geistesthätigkeit, die Anschauung des Messias als eines um der Wahrheit willen leidenden Knechts Gottes am Schlusse der Hauptstellen dem Propheten vor dem geistigen Auge gestanden habe.

Obwohl nicht alle diese Auffassungsweisen gleichmäßig auf alle von uns noch zu erläuternden Aussprüche angewandt worden sind: so nöthigen sie uns doch, unsern eigenen Vorstellungen von der Entwickelung des Begriffs Knecht Gottes und von dem Inhalte der hierunter gegebenen messianischen Anschauung auseinanderzusetzen, wodurch denn die Aufweisung der einzelnen messianischen Stellen um so kürzer wird sein dürfen.

Der Begriff des Knechtes Gottes bezog sich ursprünglich auf diejenigen Männer, die, durch göttliche Offenbarung erleuchtet, sich berufen wußten, Jehovah, dem wahren Gotte, mit Leib und Seele zu dienen, und seine heiligen Zwecke in der Menschheit und in Israel auszuführen. So heißen Abraham, Moses, David, so auch die Propheten, Knechte Gottes. Dieser Begriff

1) Umbreit in der angezeigten Schrift, einer Neubearbeitung der schon 1828 H. 2. in den Stud. und Krit. erschienenen Abhandlung.

ist der frühere und selbstständige, und wenn das Volk Israel der Knecht Gottes genannt wird: so kann es nur deshalb sein, weil vorzüglich in den Zeiten des Leidens und des Gegensatzes, in den dieses Volk gegen die unheiligen Richtungen der Weltvölker gestellt wurde, der Beruf desselben, ein dem Jehovah, dem einigen Gotte, geweihtes Volk zu sein, um so stärker hervortrat, und das Volk als ein Ganzes daran erinnert werden mußte, daß es in Einigkeit des Sinnes und Geistes berufen war, ein Knecht des Herrn zu sein gegenüber den Dienern der Götzen. Ist dies richtig: so folgt daraus, daß diejenige Vorstellungsweise unrichtig sei, wonach bei jeder Erwähnung des Knechts Gottes das Volk zunächst als Substrat zu denken sei, auf welchem sich die Idee der Knechte Gottes entwickele, die als der bessere Theil des Volks oder als Prophetenstand wieder eine Einheit bilden. Vielmehr ist die Idee der Knechte Gottes, zu welchen die Propheten gewiß gehören, ohne daß sie als Kollektivum gefaßt werden, nicht subordinirt dem Begriffe Volk Jehovah's, denn es gab solche Knechte Gottes, schon ehe es ein Volk Gottes gab, d. h. zu Abraham's Zeit und vor derselben. Eine Koordinazion findet hier Statt, welche auch zu Anspielungen und gegenseitigen Spiegelungen Anlaß giebt, doch so, daß kein Grund vorhanden ist, anzunehmen, die prophetischen Stellen, in denen vom Knechte Gottes die Rede ist, müßten immer Beides bedeuten, und es könne in ihnen nicht, dem Zusammenhange nach, bestimmt unterschieden werden, ob von individuellen Knechten Gottes oder dem Volke die Rede sei.

Wie verhält es sich nun mit der anderen Behauptung, welche von den die Messiasidee als eines leidenden Knechts Gottes mehr Anerkennenden aufgestellt wird, dieselbe erzeuge sich bei den Propheten lediglich auf dem Grunde der Vorstellung vom Prophetenstande als einem Ganzen, und zwar vermittelst einer idealischen Steigerung des Begriffs der die Wahrheit bezeugenden Propheten? Nicht ganz so übel, ich gebe es zu, als mit jener des Hervorgehens des Knechtsbegriffs aus dem Volksbegriffe. Denn da der Messias ein Individuum sein soll: so muß er auch ein

Knecht Gottes sein, und da er, auch als König, zunächst durch das Wort der Wahrheit wirken und richten wird: so muß er auch ein Prophet sein, und es ist ganz unverkennbar, daß in den Schicksalen des edelsten Theils des Volkes, der Propheten, wie sie von jeher, und nicht erst seit dem Exil, verfolgt wurden, sich auch ein Spiegelbild des Messias erzeugt, der, alles Größte und Beste seiner Volksgenossen in sich vereinigend, in den Propheten gleichsam vorgebildet wird, so daß man hier also wirklich von einem gewissen Substrat der messianischen Vorstellung reden darf, welches in dem Geiste der Propheten selbst vorhanden war [1]). Worauf es aber vorzüglich ankommt, ist die Frage, ob die Idee des leidenden Messias lediglich so habe entstehen können, daß die Anschauung oder richtiger das Selbstbewußtsein der leidenden Propheten der eigentliche Inhalt der prophetischen Aussprüche war, aus welchen dann nur durch eine ideal-bildende Thätigkeit des Schriftstellers sich das Bild höchster Prophetenwürde, höchsten Leidens um der Wahrheit willen, höchster hingebender Liebe, erzeugt habe, nur durch idealisirende Thätigkeit sich unterscheidend von der Vorstellung des Prophetenstandes. Auch bei dieser Ansicht kann auf eine allgemeine, obwohl unbestimmte, Weise der Geist Gottes als der erste Anreger der prophetischen Gedankenreihen betrachtet, es kann aber dabei nicht anerkannt werden, daß die Vorstellung des Messias als eines leidenden Knechtes Gottes dem Propheten als Offenbarungsgabe des Geistes des Herrn zum Bewußtsein kommen konnte, also auch nicht, daß der Prophet eine Gewißheit hatte von der einstigen Erscheinung dieses einzigen Individuums, oder, mit anderen Worten, daß er die Anschauung desselben in ihrem unterscheidenden Karakter als von dem Geiste dessen in ihm gewirkt erkennen konnte, der auch thut, was er sagt, und bei dem Idee und Wirklichkeit nicht auseinan-

1) Mit Recht weiset der „Versuch über den Knecht Gottes" (Stud. und Krit. 1836. 4. H. S. 1002) in dieser Beziehung auf die Parabel von dem bösen Weingärtner hin, Mt. 21. Marc. 12. Luk. 20; worin freilich neben der Gleichstellung auch ein sehr bestimmter Unterschied zwischen den Knechten des Herrn des Weinbergs und seinem Sohne aufgestellt wird.

der fallen. Dies ist die Ansicht, die ich die vom Idealbilden der Profeten nenne und von welcher ich aus folgenden Gründen bestimmt abgehe [1]). 1) Die Wahrheit, daß die leidenden Profe-

1) Dies ist, wie mir noch immer scheint, die Ansicht des Herrn Dr. Umbreit, die auch in mehren Stellen der neuen Ausgabe seiner Abhandlung vom Knechte Gottes hervortritt, wie S. 14, wo „der Geist des Profetenthums der reinste Abglanz des Geistes des Morgenlandes" genannt wird, welches doch wohl mindestens nicht sein Ganzes und Innerstes ausdruckt. S. 26: „Die Gottesmänner, die — den großen König als Typus des erwarteten Messias bei ihren Weissagungen zum Grunde legten, von anderen Zeiten belehrt und auf die alleinige Dauer des Königthums des Geistes mit Nachdruck hingewiesen, aus sich selbst ein Ideal erschufen, in das sie die in der israelitischen Nazionalität unauslöschbare Messiashoffnung hineintrugen." — S. 13: wir „behaupten, daß es dem Geiste des Profeten, indem er seinen Stand als den welterlösenden (?) vorausgesehen — unmöglich gewesen, bei der Betrachtung der vielen Knechte Gottes nicht zu einem Ideale desselben emporzusteigen." — Der Verfasser erlaube mir, nach diesen Anführungen, zu fragen, ob er S. 28, Note, mit Recht gesagt habe, daß ich ihn „mißverstanden," wenn ich in der ersten Ausgabe S. 271, Note, sage, daß er „etwas Idealisches und Idealisirendes in (den bezeichneten) Stellen finde." Ich finde das Bestreben des von mir hoch geehrten Verfassers, die Messiasidee im Knechte Gottes nachzuweisen, und sie als in dem Erlöser realisirt aufzufassen, an sich vortrefflich, glaube aber, daß der von ihm eingeschlagene Weg nicht zum Ziele führt, weil hier Ideal und Thatsache nur dann eine religiöse Kongruenz finden können, wenn der Begriff der Offenbarung und der Persönlichkeit des in den Profeten redenden heiligen Geistes anders als vom Vf. festgehalten wird; darum aber nicht (wie so oft fälschlich die Sache ausgedruckt wird), wenn der ältere, zu enge Begriff von Inspirazion der Schrift festgehalten wird. Der Verf. erkennt S. 13 Note l. an, daß der Geist Gottes nicht blos „eine Steigerung der menschlichen Seelenthätigkeit sei" und das ist vortrefflich. Aber wie er zugleich S. 17 Note m. sagen könne, daß die Profeten „dabei in einem durchaus natürlichen Zustande blieben," dies verstehe ich nicht. Denn das ist zwar richtig, „daß sich der Geist Gottes an die Funkzionen ihres menschlichen Fühlens, Denkens und Wollens naturgemäß anschloß," ist aber gar nicht das Ganze, worauf es hier ankommt. Denn wenn der übernatürliche Geist Gottes wirklich in ihnen war und redete: so muß doch auch das zu ihrem Zustande gehört haben, daß ihr innerstes Geistesweſen sich zu seiner ursprünglichen Verwandschaft mit Gott und seinem Geiste erhob auf eine Weise, die das Wunderbare und geistlich Neue in ihr innerstes Wesen setzte. Also ἔκστασις war da, und diese ist nichts „durchaus Natürliches," obwohl wir sie freilich nicht so beschreiben möchten, wie Hengstenberg in der angeführten Stelle Christol. I. S. 294.

ten ein Vorbild des Meſſias waren, ſo daß an ihre Erfahrungen ſich die menſchlich-empfindungsmäßige Seite ihrer Meſſiasvorſtellung anknüpfte, wird überſpannt und wird einſeitig gefaßt, wenn der Knecht Gottes, der mit allen Vollkommenheiten theokratiſcher Religioſität ausgerüſtet iſt, gerade nur ein Profetenideal, oder der das Profetenthum Verwirklichende ſein ſoll, da Knecht Gottes ein Begriff iſt, zu welchem auch Merkmale aus anderen Sfären theokratiſcher Thätigkeit, wie aus der des Königs, des Prieſters, des Gott verherrlichenden Menſchenfreundes überhaupt, das Ihrige beitrugen. Die Profeten waren freilich ſeit dem Verfalle des Königthums die Träger der Theokratie, aber inſofern ſie den Meſſias theils als König erwarteten (und daß das Königliche und das Leidende einander nicht ſchlechthin ausſchloſſen, werden wir nachher bei der Perſon David's ſehen), theils aus den moſaiſchen Inſtituten des Opfer- und Prieſterthums die Erwartung eines vollkommenen Mittlers ſchöpfen mußten: iſt niemand berechtigt, ihre Anſchauung von einem vollkommenen Gottesknechte blos als Profetenideal zu faſſen[1]). 2) Es iſt zweierlei, anzuerkennen, was auch wir thun, daß jeder profetiſche Ausſpruch, das ideale Vermögen, d. h. die Ideen erfaſſende und mit Phantaſie belebende Richtung des Geiſtes in den Profeten in Thätigkeit zeigt, (ſo daß alſo von einer gewaltſamen Vernichtung oder auch nur Zurückdrängung der menſchlichen Geiſtesthätigkeit nicht die Rede ſein kann) und zu lehren, jede, auch relativ für ſich beſtehende, Anſchauung eines profetiſchen Schriftſtellers ſei ein Idealbilden aus dem natürlich-hiſtoriſchen Stoffe der theokratiſchen Verhältniſſe. Dieſes Letzte ſcheint mir nicht geſondert werden zu können von dem entſchiednen Vorherrſchen menſchlich-dichteriſcher Produkzion, an der dann alles das Fehlerhafte, Schwache und Träge haften bleibt, was eine Reihe von Schriftſtellern ja ganz offen den Profeten bei-

1) Alſo auch nicht mit dem Verf. des Verſuchs (ſ. oben) S. 999 zu ſagen: „Nur im Profetenſtande erſcheint Leiden und Herrlichkeit als ſittlich-ideale Größe." Gab es denn gar keine innig-fromme Prieſter in Israel mehr? Waren nicht mehre Profeten, wie Jeremias, Ezechiel, ſelbſt Prieſter?

legt [1]). Wir dagegen nehmen an, daß der die Profeten nicht blos unbestimmt und dunkel, irgendwann und irgendwie anregende, sondern mit Klarheit, so daß sie sich seiner Einwirkung bewußt waren, in ihnen redende Geist Gottes sie bei jeder relativ für sich bestehenden, ein Neues vorführenden Anschauung auch gewiß machte von dem wirklichen Sinne und individuellen Inhalte derselben, so daß sie also von dem Volke redend, wohl wußten, daß sie nicht von dem Profetenstande, blos von diesem redend, wohl wußten, daß sie nicht vom Messias redeten und umgekehrt; mit Einem Worte, daß zwar die eine Vorstellung der anderen zum Reize, zur Anknüpfung, zur Anspielung wurde, daß aber keine Amfibolie, kein verschwimmender Übergang, kein menschliches Idealisiren, sondern ein profetisches Aussprechen des Empfangenen Statt fand. Damit steht nicht im Widerspruche, daß es Seiten und Beziehungen der profetischen Aussprüche gab, welche von den Profeten selbst nicht in voller Klarheit verstanden wurden, weil erst die Fortschreitung der Theokratie selbst über den vollen Sinn gewisser Aussprüche Aufschluß geben konnte. Aber dadurch wird nur um so mehr bejaht, daß der schlechthin wissende Geist des Herrn durch sie redete, und eben deshalb mußten die Profeten sich auch von Anfang an des Kerns und Hauptsinns ihrer Rede bewußt sein, und ihn von dem Ihrigen unterscheiden [2]).

1) Vgl. v. Ammon's Fortbildung des Christenthums zur Weltreligion, I. S. 189. 1 Ausg., wonach „in sämmtlichen Schriften der jüdischen Seher nur dichterische, unbestimmte, vieldeutige und häufig unerfüllte (dies letzte, bis jetzt, gewiß!) Schilderungen der Zukunft vorkommen, die sich aus der Individualität jedes einzelnen Profeten vollkommen erklären lassen." Auch wird gesagt, „die messianischen Hoffnungen seien rein politischen Inhalts, tragen einen nazional-jüdischen und selbstsüchtigen Karakter u. s. w." Diese Ansichten, von denen sich Dr. Umbreit ohne Zweifel mit Widerwillen wegwendet, hier nur, um ihn zu fragen, ob er, von seinem Standpunkte aus, eine sichere, objektivgültige Verwahrung gegen solche und ähnliche kenne?

2) Vgl. über den Ursprung der Messiasidee überhaupt Steudel Vorlesungen über die Theologie des A. T. Herausg. von Öhler. Berlin 1840. S. 430 und 431. Sodann über den Knecht Gottes Öhler's Abhandl. Tüb. Zeitschr. 1840. 2. Heft.

Die Aussprüche, zu deren Erläuterung wir jetzt übergehen, sind Jesaj. 42, 1—9. 49, 1—9. 50, 4—11. 52, 13—53, 12. Daniel 9, 21—27; wobei nur zu bemerken ist, daß die letzte Stelle nicht in jeder Beziehung unter diese Abtheilung gehört; doch da sie, nach unserer Auffassung, vom Leiden des Messias spricht: so wird sie sich im Allgemeinen passend als Schlußstein der ganzen Übersicht anschließen.

Jes. 42, 1—9.

Die Bezeichnung eines Knechts Gottes, an dem der Herr schlechthin ein Wohlgefallen habe, erinnert an den neutestamentlichen Ausdruck, den der Vater dem Sohne beilegt, Mtth. 3, 17. 17, 5. Die weitere Beschreibung dieses Dieners Gottes, auf dem der Geist des Herrn ruhe, der das Recht, das göttliche, alle Ordnung und Tugend in sich fassende, unter die Völker bringen es unter ihnen geltend machen werde, und der dies so wenig auf stürmisch-gebieterische Weise thun werde [1]), daß er mit höchster Milde auch das gebeugte Gemüth aufrichten und das verschmachtende Leben erneuern werde: diese giebt eine Anschauung, in der Großes und Zartes als durch das reinste Geistesleben vereinigt erscheint. Beachten wir nun, wie der Prophet, unter feierlicher Berufung auf die Allmacht und Herrlichkeit Gottes, verheißt, dieser Knecht werde zum Bunde für das Volk [2]) und zum Lichte für die Völker gesetzt werden, er werde die Blinden erleuchten und die Gefangenen frei machen, V. 5—7, und wie dies bezogen wird auf die anzuerkennende Ehre Gottes, den Götzen gegenüber, und angesehen als Vorverkündigung des Kom-

1) So wollte Mohammed das Recht unter die Völker bringen.

2) In בְּרִית עָם V. 6 möchte doch עָם schwerlich mit Steudel (a. a. O. S. 386) als synonym mit גּוֹיִם zu fassen sein, so daß es hieße: er soll auch die Völker in dasselbe Verhältniß bringen, in dem Israel schon steht. Denn mit den Völkern wird kein eigner Bund geschlossen, sondern ein neuer, die Erneuerung des alten, ist verheißen für Israel, und in diesen werden dann die Völker aufgenommen. Vgl. Jerem. 31, V. 31 u. f. Jes. 49, V. 8. Jes. 2, 3 beweiset nicht für Steudel's Ansicht, da dort עַמִּים steht.

menden: so wird man nicht anstehen, hier den Christus zu erkennen, der allein solche Dinge zu vollbringen im Stande ist. Vgl. Mtth. 12, 17—21.

Jes. 49, 1—9.

Der bestimmtere Zusammenhang des Abschnitts scheint nur bis zur Mitte von V. 9 הַגָּלוּי zu reichen. Es hat Manches gegen sich, den ganzen Abschnitt vom Messias zu verstehen, besonders weil V. 4 vorzüglich passend im Munde eines Propheten steht, dem unter dem widerstrebenden Volke bange wurde, ob er nicht vergeblich arbeitete; dann auch weil es undeutlich ist, wie der Messias auf irgend eine Zeit sich als nur für Israel bestimmt ansehen sollte. Auf der anderen Seite ist die Ankündigung V. 1 zu großartig, und vorzüglich die Züge in V. 6 bis 9 sind zu übereinstimmend mit dem, was sonst dem Messias beigelegt wird, als daß die Beziehung des Ganzen auf den Prophetenstand nicht eben so schwierig wäre als die auf den Messias [1]). Da nun im Ganzen ein deutlicher Gegensatz Statt findet zwischen dem Berufe zur Zurechtweisung Israel's und dem zur Erleuchtung aller Völker: so kann dieses Ganze nicht so gefaßt werden, daß die Bestimmung der Propheten ein Typus der des Messias sei, denn die Einheit des Gegensatzes müßte dann in beiden, sowohl in den Propheten als in dem Messias, sein, was nicht der Fall ist. Vielleicht ist der Sinn der Weissagung gerade in dem Gegensatze zu suchen, vermöge dessen der Prophet sagt: Mir zwar und uns Propheten bisher trug der Herr auf, Israel zu belehren und zu bekehren, aber jetzt redet er zu einem anderen, größeren Knechte, der Licht und Heil der Heiden sein soll. Zur Unterstützung dieser Auffassung bemerke ich Folgendes. V. 3 fasse ich יִשְׂרָאֵל nicht, mit Hengstenberg, als Bezeichnung des Messias, sondern wie der Verfasser des Versuchs [2]): „Israel ist das Volk, an wel-

1) Die Erklärung vom Volke Israel, die V. 3 nur scheinbar für sich, und sonst Alles gegen sich hat, ist gut widerlegt im Versuch über den Knecht Gottes; s. oben.

2) Stud. und Krit. 1836. S. 989.

chem ich durch dich will verherrlicht werden[1])." V. 5 beginnt mit עַתָּה schon der Gegensatz, doch der Vers selbst enthält noch die Erinnerung an den beschränkteren Beruf des Propheten. V. 6 spricht nun das Größere aus, was der vom Propheten geschaute Knecht Gottes ausführen wird, nämlich die Erleuchtung der Heiden, die Verkündigung des Heils bis an das Ende der Erde. Dies setzt sich in V. 7 prächtig fort, welcher Ähnlichkeit hat mit K. 52, 15, und in V. 8, wo wieder die Bundesvermittlung, die Befreiung der Gefangenen, die Erleuchtung der in Finsterniß Sitzenden, sich als messianisch darstellt. Ich erkenne dabei an, daß die nahe Verbindung von V. 5 und V. 6 auf Einheit der angeredeten Person deutet, und daß von dieser Seite die Anschauung der Prophetenreihe als eines Kollektivum, welches sich im Messias, den der Prophet im Geiste schaut, gipfelt, sich hier darbieten würde. Allein gerade der Gegensatz zwischen dem jetzt Geschauten und dem bisher Statt Gefundenen unterscheidet meine Auffassung von der von Umbreit geltend gemachten, indem es nach der meinigen nicht heißen könnte: Der Prophet schaut in den Propheten den Messias; sondern: er schaut im Messias die Propheten, d. h. er thut von diesem einen Rückblick auf die Propheten, die zu Geringerem berufen seien; und vielleicht zunächst nur auf sich selbst. Vgl. Apostelg. 13, 47. 2 Kor. 6, 2.

Jes. 50, 4—11.

Sehen wir auf die einzelnen Züge in dieser Beschreibung ei-

1) Es ist zu dieser Erklärung erforderlich, daß אֲשֶׁר בְּךָ hier nicht als die relativ gemachte zweite Person genommen wird, wie Gesenius und die meisten Anderen annehmen, sondern אֲשֶׁר muß auf den Gegenstand, an dem sich Jehovah verherrlichen will, und בְּךָ auf die Person, durch welche dies geschehen soll, bezogen werden. Daß das Letzte angeht, wird niemand bestreiten. Daß in dem אֲשֶׁר hier die bestimmtere Beziehung auf Israel liegen könne, wird deshalb wohl zugegeben werden müssen, weil der doppelte Gedanke, der so sehr in den Zusammenhang paßt, „an Israel durch dich" kaum anders ausgedruckt werden konnte. Da וְיִתְפָּאֵר Jes. 60, 21 und 61, 3 ohne Relativpartikel doch in dem relativen Sinne vorkommt: so läßt sich um so eher die bessere Verbindung durch אֲשֶׁר denken.

nes für das Gebot Gottes ganz gelehrigen Jüngers und Knechtes Gottes, der in seinem Dienste das Härteste zu leiden bereit ist: so würden diese Züge für sich auf nichts Anderes führen, als auf die jetzt von den Meisten angenommene Erklärung der Rabbinen, daß der Proset von sich rede, indem er seine Zuversicht ausdrucke, daß Jehovah ihm völliges Recht gegen seine Feinde verschaffen werde, seine Zeitgenossen auffordere, gleich ihm auf Jehovah zu vertrauen und den Widerspenstigen das göttliche Gericht drohe. Allein gegen diese Auffassung spricht Folgendes. Auch hier ist der Knecht Gottes bezeichnet, V. 10, und dies muß derselbe sein, den wir in den beiden vorigen Aussprüchen als den Mittler des zu erneuernden Bundes und das Licht der Völker kennen lernten. Beachten wir nun, wie diese Zeichnung sich einerseits an die bezeugte Bereitwilligkeit und Kraft zu helfen anschließt K. 50, V. 2, andererseits in erhabne Verheißungen des kommenden Heils übergeht, K. 51, 3—16 u. w.: so sieht man, von wie geringer Bedeutung das Leiden eines einzelnen Prosteten inmitten solcher Anschauungen sein würde. Auch würde es einem solchen nicht geziemen, alle Menschen gleichsam herauszufordern, mit ihm zu rechten, in der Gewißheit, daß er bestehen werde, und zugleich seine Feinde als solche zu bezeichnen, die sämmtlich dem Gerichte und Verderben anheim fallen würden V. 8. 9. 11. Man sage nicht, daß diese Bedenken hinwegfallen, wenn man sich das hier redende Subjekt als den Prosetenstand im Ganzen denkt, denn dieser blieb immer ein von fehlbaren Menschen bekleideter, der sich dem übrigen Volke nicht absolut entgegenstellen konnte. Auch scheint es mir, daß die individuellen Züge von höchster Gelehrigkeit, Fähigkeit, die Müden zu stärken u. s. w. eine nicht passende Bezeichnung des ganzen Standes sein würden. Ich nehme daher an, daß dem Prosteten die Gestalt des zukünftigen, doch von ihm mit einer bevorstehenden Befreiung zugleich erwarteten, Knechtes Gottes als Eines absolut vollkommenen vor das erleuchtete Auge trat. In ihm erkannte er die höchste Fähigkeit, die müden Seelen zu erquicken, V. 4, vgl. Matth. 11, 28, das ganz geöffnete Ohr für das Ge-

bot Gottes V. 4. u. 5, vgl. Ps. 40, V. 7. Joh. 15, 10, die Leiden der tiefsten Erniedrigung und Mißhandlung V. 6, vgl. Luk. 18, 31. Matth. 26, 67, aber auch das Rechtbehalten durch Gott gegen seine Feinde, V. 8, den Trost für Alle, die auf ihn hören V. 10, und den Untergang derer, die ihn verschmähen, V. 11. Wäre es ausgemacht, daß die letzten Worte dieses Verses מִמֶּרִי הָיְתָה־לּוֹ als gesprochen von demselben Subjekte, das bisher redete, anzusehen seien, daß nicht etwa ein Absprung auf Jehovah Statt finde, der allerdings möglich ist: so wäre dies ein hinzukommender Beweis für die messianische Auffassung.

Jesaj. 52, 13—53, 12.

Alle Gründe, welche in der Einleitung zu diesem letzten Theile der profetischen Weissagungen für die Anerkennung des Messias als des Knechtes Gottes angeführt worden sind, vereinigen sich mit dem Inhalte der drei schon erklärten Aussprüche, um in dieser Stelle eine wahre Weissagung auf Christus zu erkennen. Das Allgemeine und das Besondere, so wie die Stellung in der Mitte dieses zweiten Buchs des Jesajas und der erst durch die Vermittlung eines vollkommenen Knechtes Gottes zu verwirklichenden Verheißungen des Heils trägt dazu bei, die Annahme eines anderen Subjekts unmöglich zu machen, und wirft so ein Licht zurück auf die Dunkelheiten, die in Ansehung der früheren Beschreibungen des Knechts Gottes noch möchten zurückgeblieben sein. Tiefes und unschuldiges Leiden, stellvertretendes und das Volk Gottes von verdienter Strafe befreiendes Leiden, freiwillig übernommenes und nach Gottes Willen zur höchsten Ehre führendes Leiden: dies sind die Grundzüge dieses Gemäldes, in welchem weder das Profetische, noch das Königliche, sondern ganz eigentlich das Vermittelnde, Stellvertretende und Fürbittende, also das Priesterliche, hervortritt. Dies zeigt sich sogar wörtlich in V. 4. 5. 6. 10. 11. 12. Dieser einzige Grund reicht hin, um die Meinung zu widerlegen, der Profet rede hier von dem Leiden eines anderen Individuums oder des Profetenstan-

des; da es unmöglich ist, daß das Bewußtsein ihrer Sündhaftigkeit, ihres Antheils an der Sünde des Volks, was die Profeten sonst beherrscht (vgl. Jes. 6, 5. 64, 5—12. Jer. Klagl. 3, 33. Ezech. 33, 10. Micha 7, 19) sie den stolzen Gedanken hätte sollen fassen lassen, daß die Leiden eines Einzelnen oder aller Profeten zusammengenommen die Sünde des Volks Gottes sühnen und demselben Frieden (V. 5) hätte verschaffen können [1]). Noch weniger festzuhalten ist der Gedanke, daß das israelitische Volk unter diesem Knechte Gottes zu verstehen sei, da dieses wegen seiner Sünden gezüchtigte, erst nach langen Prüfungen wieder anzunehmende und zu begnadigende Volk (denn so steht es bei allen Profeten da) nicht ohne die ausschweifendste Schmeichelei und Eitelkeit als ein Sühnopfer für die Sünden der Welt könnte dargestellt werden: eine Eitelkeit, die wieder mit der religiösen Erhabenheit und Zartheit dieses Abschnitts und des ganzen Buchs, in dem er steht, schlechthin unvereinbar ist. Die Umstände, unter denen dieser Knecht Gottes die tiefsten Erniedrigungen erduldet, und die Missethat Aller von Jehovah auf ihn geworfen wird (V. 6), sind solche, wie sie das weiteste Abgekommensein des Volkes Gottes von dem Wege des Rechtes voraussetzen, wie sie dann aber, eben durch die Vermittlung dessen, der sein Leben dahingegeben (V. 12) und dessen Seele ein Schuldopfer dargebracht hat (V. 10), und der für die Übelthäter bittet (V. 12), sich verwandeln in ein Gedeihen des Jehovah wohlgefälligen Werks (V. 10), in ein Gerechtwerden Vieler (V. 11). Dies ist kein Ideal menschlicher Vortrefflichkeit, das sich aus der Idee der menschlichen Natur entwickeln konnte, sondern dies ist eine Anschauung (ein חָזוֹן) von Einem, der mit dem tiefsten Punkte des Verderbens des Volks Gottes, und in ihm des menschlichen Ge-

1) Die Pluralform לָמוֹ V. 8 kann nicht beweisen, daß der Profet von einem Kollektivum reden wollte, da die Auffassung von נֻגַּע לָמוֹ, „ihnen (עַמִּי) gebührte die Strafe" so ganz in den Zusammenhang paßt. Wird מוֹת gefaßt als das die Bedeutung des Leidens nicht bedenkende Subjekt: so spricht auch der Parallelismus für jene Erklärung. Vgl. Steudel Theol. des A. T. S. 407.

schlechts, zugleich erscheinen soll, oder der, unabhängig von diesen allerbedingtesten und konkretesten historischen Zukunft der Menschheit, auch gar nicht gedacht werden kann. Deshalb tritt es gerade hier am klarsten hervor, daß Christus dem Profeten durch den Geist Gottes, den wissenden und wahrhaftigen, gezeigt ward [1]).

Der Karakter des Ganzen dieser Weissagung ist so sehr messianisch, daß die einzelnen Züge, sofern sie für sich betrachtet werden, es immer viel weniger sein würden. Aber das Herabsteigen zum Einzelnen, scheinbar Zufälligen, soweit es fähig ist die Tiefe und Fülle des Inhalts als eines geschichtlich zu verwirklichenden zur Anschauung zu bringen, gehört wieder zum Karakter des Ganzen, sowohl der Weissagung überhaupt [2]) als dieser Weissagung; und in diesem Sinne ist uns auch die Erfüllung eines einzelnen Zuges im Leben des Erlösers nicht unwichtig, wie V. 9 [3]), V. 12. Denn das Einzelne ist nicht mehr zufällig, wenn es, zunächst ausgesprochen als anschauliche Form eines tiefen Inneren, hier des Gegensatzes von menschlicher Absicht und wirklichem Erfolge, sodann durch die Geschichte sich als die Macht des Geisteslebens, auch in das empirisch Geschichtliche sich einzuprä-

1) Ich scheue diesen Ausdruck keinesweges; denn die Möglichkeit, ihn zu parodiren, als sei damit ein magisch-phantastisches Wesen gemeint, hebt das nicht auf, daß er gerade recht gut das Bewußtsein des Profeten, nicht aus sich zu produciren, bezeichnet.

2) Vgl. S. 250.

3) Mir scheint kein Recht vorhanden, עָשִׁיר in der Bedeutung Gottloser zu nehmen, am wenigsten scheint mir Mtth. 19, 23 dafür zu sprechen, wo der in Gefahr, nicht in das Himmelreich einzugehen, befindliche reiche Jüngling gerade keinesweges ein Gottloser ist. Die Stellen des Alten Testaments, auch Hiob 27, 19, halten den Begriff des Reichen immer noch fest, und doch müßte er hier ganz verschwunden sein. Ich erkläre die Stelle durch den Gegensatz zwischen dem ihm zugedachten Mangel des ehrlichen Begräbnisses und der Verherrlichung, auch unter den Menschen, die seiner nach seinem Tode wartet. Dieser Sinn bleibt bei beiderlei Auslegung von בְּמוֹתָיו, als: in seinem Tode, oder: sein Grabhügel. — Irreführend auf jeden Fall wirkt Luther's Übersetzung dieses Verses, und giebt wohl einen der Beweise ab, daß wir eine bescheidene kirchliche Verbesserung von entschiednen Fehlern bei Luther wünschen dürfen.

gen, in ihm gleichsam seine Fußtapfen zurückzulassen, kundgiebt. Vgl. Luk. 22, 37. Apost. 8, 28—35. 1 Petr. 2, 22—25. Matth. 8, 17 kann nicht dafür angeführt werden, daß dieser Evangelist die Stelle anders verstanden, indem die Worte ὅπως πληρωθῇ nach einer sehr häufigen Bedeutung den Sinn erlauben: Auch so ist es erfüllt [1]).

Daniel 9, 21—27.

Wäre die Behauptung mehrer Neueren, die das Buch Daniel, und zwar das ganze, für unächt halten, erwiesen; wäre dasselbe zur Zeit des Antiochus Epiphanes von einem ungenannten Verfasser geschrieben, der nur den Namen des exilischen Daniel usurpirt hätte, um Geschichte in Weissagungsform eingekleidet zu schreiben, und zugleich gewisse paränetische Zwecke für die makkabäische Zeit zu erreichen: so könnte von einer Weissagung von der ersten Ankunft Christi und der von ihm zu stiftenden Erlösung nicht entfernt die Rede sein; denn eine Weissagung könnte von Gott nicht in den Mund eines Falsarius gelegt sein; wie denn auch von denen, die die Unächtheit behaupten, die angezeigte Stelle gar nicht messianisch erklärt wird. Allein so lange die Beweise für die angebliche Unächtheit des Daniel nicht schlechthin überzeugend geführt sind; so lange ihnen Gründe aus Sprache und Geschichte entgegengesetzt werden können, und zwar zum Theil (was gerade sehr wichtig ist) aus der Bestreitung eines gewissen Begriffs von der Weissagung, welchen die Gegner der Ächtheit voraussetzen, der aber den Vertheidigern derselben zu enge dünkt: so lange kann die Apologetik keine Pflicht haben, weder die Unächtheit des Buchs anzunehmen, noch sich auf das speziell-kritische Gebiet einzulassen. Sie ist, der Natur ihrer Stellung nach, vor der Hand noch im Besitze des von der Kritik noch nicht Eroberten oder Zerstörten; und wenn es ihr möglich ist, von den allgemein-apologetischen Voraussetzungen aus, den

1) Vgl. über die ganze Weissagung Stendel's Weihnachtsprogramm von 1825, und Osterprogramm von 1826; so wie das Osterprogramm von 1829: disquisitio de עֲבַר יְרוּעָה.

Inhalt eines profetischen Ausspruchs in seiner Übereinstimmung mit dem ganzen messianischen Inhalte des Alten Testaments darzustellen: so liefert sie von ihrem Standpunkte einen Beitrag zu den Erwägungen und Grundlagen einer allseitigen und freien Kritik, der beachtet werden muß. Denn schwerlich liegt die Sache bei einem einzigen Buche des Kanons anders, als daß die Zusammenhaltung der äußeren historischen Gründe mit der Beschaffenheit des Inhalts allein erst ein Resultat giebt; und die Beschaffenheit des Inhalts kann niemals beurtheilt werden ohne theologische Grundsätze über Offenbarung, Weissagung und dahin Gehöriges.

Geht man nur nicht schon mit einem bestimmten Verdachte gegen die Ächtheit des Buchs Daniel (auch derjenigen Kapitel, die die Weissagungen enthalten) zur Lesung des neunten Kapitels, und vergegenwärtigt man sich die Weltzeit, in der Daniel lebte, und wie, nach dem Verluste der Unabhängigkeit Israel's und Judah's, die Entwickelung des in der Theokratie eingeschlossenen Reiches Gottes jetzt mit den großen politischen Weltereignissen inniger verbunden war, wonach auch die Form von Offenbarung und Weissagung eine andere ward: so kann man schwerlich verkennen, wie großartig, einfach und bestimmt messianisch sich der Inhalt der dem Daniel zu Theil gewordenen Verheißung darstellt. Daniel, in der Zeit des Darius Medus, gegen das Ende der von Jeremias verkündigten siebzigjährigen Leidenszeit Israel's, sinnt über diese Weissagung nach, und betet mit Inbrunst, daß Vergebung und Heil für das gebeugte Israel wiederkehren möge. Da erscheint ihm der göttliche Bote und versichert, er komme ihm Erfreuliches anzukündigen. Freilich nicht nach Ablauf der von Jeremias bezeichneten siebenzig Jahre, sondern erst nach siebenzig Jahrwochen, und zwar von dem Befehle zur Wiedererbauung der Stadt an gerechnet, werde das wahre und volle Heil erscheinen. Dann solle dem Übertreten gewehrt, die Sünde versiegelt (hinweggethan), die Missethat bedeckt, die ewige Gerechtigkeit herzugebracht und die Weissagung versiegelt werden (durch Erfüllung), und die Salbung eines (neuen) Allerheilig-

sten Statt finden, V. 24. Binnen sieben Jahrwochen werde die Stadt wieder gebaut werden V. 25. Nach abgelaufenen 69 Jahrwochen aber werde ein Gesalbter, ein Fürst, ausgerottet werden. Dann aber werde die Stadt und das Heiligthum von dem Volke eines (anderen) Fürsten kriegerisch verwüstet werden V. 26. Doch werde binnen der letzten Jahrwoche Vielen der Bund gestärkt werden und inmitten dieser letzten Jahre die alte Opferordnung ein Ende nehmen V. 27.

Man sieht leicht, wie das Eigenthümliche dieser Weissagung, wenn sie auf den Messias bezogen wird, einerseits in der Verkündigung des Heils in seiner höchsten Gestalt als Versöhnung und herwiedergebrachte Gerechtigkeit zugleich mit dem Tode des Gesalbten, und andererseits in der Ankündigung dieses größten Gegenstandes und Mittelpunkts aller Weissagung durch chronologische Bestimmungen besteht. Dies Letztere ist zuverlässig dasjenige, was, nach gewissen Voraussetzungen unserer Zeit, denen, die sich in die Weissagung nicht finden können, den meisten Anstoß giebt[1]), und es käme also darauf an, dieses erste Hinderniß der Verständigung auch von vornherein hinwegzuräumen, worauf dann die anderen von geringerer Bedeutung sein würden.

Man findet, wenn man es gerade heraus sagen soll, die Zeit, die Zahl, die Zahlangabe allzu prosaisch, allzu trocken, zu weit hinweg von dem Hohen und Idealischen, dem Poetischen, was man bei Weissagungen stets voraussetzt, auch zu verschieden von der Weise der älteren Propheten, als daß man sich entschließen könnte anzunehmen, daß der Geist der Offenbarung und Weissagung etwas dergleichen mittheile. Dazu meint man in den Worten Christi (vgl. Matth. 24, 36. Marc. 13, 32) gleichsam ein Verbot zu finden, auf dergleichen zu achten, einen religiösen, christlichen Grund, dergleichen fern zu halten. So lange indeß (um bei diesem Letzten zu beginnen) die Worte Matth. 24, 15, welche eine Erinnerung, ja auf den Propheten Daniel

1) Wie dies deutlich bei Bleek hervortritt, Theolog. Zeitschrift von Schleiermacher, de Wette und Lücke, S. 234.

zu achten, enthalten, noch als Worte des Herrn nicht umgestoßen sind, sieht es mit der Scheu vor Daniel gar willkührlich und subjektiv aus [1]). Was aber die Hauptsache ist, das ist die Verschiedenheit zwischen dem Wissen um die Zeit der Vollendung des Reichs Gottes, welches Christus seinen Jüngern verweigerte, und dem Wissen um die Zeit des Anbruchs des Reichs der Gnade des Neuen Bundes, die dem Volke Gottes vor Christus gerade deshalb, weil es, ohne im Besitze der Gnadengüter des Neuen Bundes zu sein, die Theokratie durch die bevorstehenden Zeitumstände auf das Tiefste sollte herabkommen sehen, zu wissen sehr wichtig und keineswegs schädlich sein konnte. Denn wenn das Aufstehen falscher Messiasse um die Zeit des Ablaufs der 69 Jahrwochen sollte für ein überwiegender Schade geachtet werden: so müßte erst bewiesen sein, daß die Nährung der Hoffnung auf den Trost Israel's (vgl. Luk. 2, 25. Joh. 4, 25.) in den reinsten Kreisen des Volks, wie sie um diese Zeit der niederdrückendsten Weltzustände Statt fand, nichts ächt Religiöses gewesen wäre; es müßte übersehen werden, daß auch das Beste und Reinste, äußerlich-sinnlich aufgefaßt, entstellt und mißbraucht werden kann. Was aber das Göttliche in Weissagungen mit Zeitbestimmungen betrifft: warum könnte es nicht einer der Gründe ihrer so beschaffenen Form sein, daß daran unsere einseitigen Vorstellungen von göttlich und nicht göttlich sich reinigen und dadurch umgestaltet werden sollten? Kann denn das Göttliche in Gedanke und Wort gar nicht anders sein, als wenn es poetisch, ideal, bilderreich, hochfliegend, ja vielleicht unbestimmt und schwebend ist? Diese falsche Ansicht ist wenigstens noch nicht ganz ausgerottet unter uns, und doch muß sie es werden, wenn die Bibel soll ganz verstanden werden. Jedes an seinem Orte, und jedes in seinem Verhältnisse, sagen wir. Sind Zahlen etwas Ungöttliches und Gemeines? Sind sie nicht etwas sehr Wichtiges in der göttlichen Ökonomie, in der Weltregierung, in dem vollendeten Wissen dessen, bei dem Alles seine Zeit und Stunde hat, und

1) Mancher sagt, auch in Bezug auf Ähnliches: „Mich afficirt dies nicht religiös." Ich antworte: Was geht das uns und die Sache an?

der also auch sich offenbarend dies seinen Knechten, den Profeten, in gewissem Maaße und zu gewissem Zwecke mittheilen muß. Auch dem Abraham wurde schon die Zahl der Jahre des Aufenthalts seiner Nachkommen in Ägypten mitgetheilt [1]), und wenn man sagt, eben deshalb ist auch dies nicht göttlich: so dreht man sich im Kreise, beweiset aber damit nichts. Dazu kommt nun in unserem Falle das Verflochtensein der Geschichte Israel's seit dem Exil in die Geschichte der Weltreiche. Diese ist nun einmal ohne eine große Bedeutung des Chronologischen nicht da, denn das Steigen und Fallen der Reiche druckt sich auch in diesem aus; und da nun das Volk Israel bestimmt war, in die macedonisch-syrischen und römischen Weltbegebenheiten, bis zur drohenden Verwischung seines Karakters und seiner Hoffnungen, verwickelt zu werden: war es nicht weise und wichtig, war es nicht nothwendig und heilsam, daß es eine, wenn auch zum Theil verhüllte, profetische Bestimmung der Zeit gab, in welcher der reiner forschende Theil des Volks die Erscheinung des Heilandes erwarten durfte? Liegt nicht in dieser Anschließung der Worte des göttlichen Boten an die innige Gebetsstimmung, an die sinnenden Gedanken des Profeten etwas Sicheres und Schönes, das göttliche Recht, der menschlichen Bitte zu antworten mit der vollen Bestimmtheit des göttlichen Rathschlusses, in welchem Ernst und Güte, aber für den Frommen unendlich überwiegend Gnade und Güte, geoffenbart wird?

Ist man über diese Grundlagen einig: so kann die chronologische Bestimmung keine bedeutenden Schwierigkeiten darbieten. Der göttliche Wille und Befehl, daß Jerusalem wieder gebaut werden soll (denn von diesem muß der מֹצָא דָבָר V. 25 gewiß zunächst verstanden werden) wurde in's Werk gesetzt durch die Erlaubniß, welche Artaxerres Longimanus im zwanzigsten Jahre seiner Regierung dem Nehemias zu diesem Werke ertheilte (Nehem. 2, 1—17). Das zwanzigste Jahr der Regierung dieses Königs fällt, nach der gesichertsten Berechnung [2]), in das Jahr 455

1) 1 Mos. 15, 13.

2) Vgl. Hengstenberg Christol. Th. 2. S. 541 u. f.

v. Chr. G., welches gleich ist dem Jahre 299 a. u. c. Zu diesem 69 Wochen oder 483 Jahre hinzugezählt, erhalten wir 782 a. u. c., welches das Jahr des Auftretens Christi unter Tiberius ist. Da die genauere Chronologie nicht Sache jedes Schriftlesers in Israel sein konnte: so blieb für die, welche nur im Allgemeinen den Anfangspunkt als in die Zeit jener Befehle und Erlaubnisse der persischen Könige fallend erkannten, auch nur eine ungefähre, doch immer nicht sehr weite, Auffassung der Zeit übrig, in welcher der Messias zu erwarten war. Aber auch dies war schon hinreichend zur Stärkung des Glaubens und Spannung der Erwartung; und in diesem Sinne muß man auch von den jetzigen Schriftlesern sagen, daß, wenn ihnen auch die Mittel und Resultate der gelehrten chronologischen Forschung unzugänglich bleiben, sie doch aus der einfachsten geschichtlichen Kenntniß heraus sich von der Erfüllung der Weissagung in Christus überzeugen können. Daß die gelehrte Forschung in der christlichen Kirche sich der Vollkommenheit des chronologischen Verständnisses mit allen Mitteln zu nähern suche, ist ganz in der Ordnung[1]).

Die Stellen des N. T., in welchen auf den danielischen Ausspruch Rücksicht genommen wird, sind Matth. 24, 15 und Marc. 13, 14.

B. Die Vorbilder.

Diejenigen Vorbilder, welche, zur Erzeugung des Glaubens, auf das Heil in Christus hinweisen, sind Personen, deren Geschichte durch die Offenbarung eigenthümlich beleuchtet ist, und göttliche Stiftungen.

Es ließe sich allerdings noch eine dritte Klasse aufstellen, nämlich Schicksale des ganzen Volks, welches der Gegenstand

1) Vgl. Steudel Pfingstprogramm 1833: Disquisitio in locum Dan. IX, 24—27. Und das andere vom Jahre 1835: Quid de recentioribus quibusdam loci Dan. IX, 24—27 interpretationibus judicandum sit, quae circa Antiochi Epiphanis aevum oraculum hoc editum sumunt. Als Übersicht des Ganzen „Die siebenzig Wochen" in der Zeitschrift: das Morgenland, Altes und Neues für Freunde d. h. Schr. 1838. 9. 10.

der Bundesoffenbarung ist. Allein so einleuchtend es ist, daß gerade auf diesem Gebiete das Dasein der Vorbilder in's Große und Ganze eingreift: so gewiß ist es auch, daß die Bedeutung derselben sich nur in dem allmäligen Verlaufe der christlichen Menschheit zeigen kann. Da nun die apologetische Betrachtung der Weissagungen und Vorbilder verpflichtet ist, sich möglichst fest an die Thatsache des Heils in der persönlichen Erscheinung Christi zu halten: so tritt die Betrachtung der vorbildlichen Schicksale des Volks Israel hier zurück, und würde richtiger ihre Stelle in einer mit theologischer Grundansicht geschriebenen Geschichte Israel's oder der christlichen Kirche erhalten.

Mit Anschließung an den oben gegebenen allgemeinen Begriff der Vorbilder erwähnen wir noch einmal, daß wir alles das Vorbildliche als ausgeschlossen betrachten, welches vorzugsweise in der Natur der Sprache und des dem Offenbarungsworte sich zum Organe leihenden poetischen Geistes liegt, so wie alles das, was nur aus dem Standpunkte einer innerlich durchgeführten ascetischen oder dogmatischen Bildung verstanden werden kann. Jenes Erste ist ganz hermeneutisch und exegetisch, und so gewiß es ist, daß es seinen Zusammenhang mit dem allgemeinsten Grunde der Theologie und Apologetik hat: so ist es doch irrig, es in eine Theorie von Überzeugungsgründen aufzunehmen, und es giebt mehre Erscheinungen der Zeit, die vor solcher Behandlung der Sprache warnen [1]). Die Spracherforschung muß ihre tiefen und reinen Gänge für sich durchmachen, zuletzt wird sie mit der Apologetik doch auf allen Punkten zusammen treffen; nur daß sie diese nicht zwingen wolle, zu warten, bis sie selbst erst ganz vollendet sei. Eben so bestimmt müssen wir aber auch auf die Darstellung der dogmatisch-ascetischen Typen hier Verzicht leisten. Hierunter verstehen wir nämlich solche Vorbilder in Personen, Sachen und Ereignissen, welche nur aus einer schon gewonnenen dogmatischen Lehre oder christlichen Erfahrung ver-

1) Ich denke hiebei vorzüglich an Kanne's Christus im A. T., wo das sprachlich Etymologische und das apologetisch Ascetische auf eine fast betäubende Weise vermischt ist.

ſtanden werden können. Es iſt kein Zweifel, daß es deren giebt, auch werden ſie nicht ſcharf von den apologetiſchen zu ſondern ſein; denn da die Offenbarung und das ſie darſtellende Schriftwort ein lebendiges Ganzes iſt: ſo wird es Andeutungen und Berührungen des Früheſten und Späteſten, des Äußerlichſten und Innerlichſten enthalten, der über Anfänge und Elemente weiter fortſchreitende Chriſt wird für tiefere Erkenntniß und Erfahrung überall lebendige Winke und bildende Stellen finden. Allein es iſt wiederum des Apologeten Pflicht, dieſe zu ihrem Verſtändniſſe ſchon eine gewordene feſte Glaubensüberzeugung verlangenden Vorbilder unberührt zu laſſen und diejenigen aufzuſtellen, durch die ſich, unter Mitwirkung aller vorgängigen Geſchichts- und Begriffsentwickelung, die Grundüberzeugung vom Heil in Chriſtus wirklich bilden kann. Die Gränze zwiſchen beiderlei Arten von Vorbildern wird nicht ganz feſt und ſtreng ſein, aber der Unterſchied ſelbſt wird anzuerkennen ſein[1]).

Vorbildliche Perſonen.

Dieſe ſind vorzüglich Melchiſedek, Joſef, David, Salomo, Jonah.

Melchiſedek.

Es iſt recht wünſchenswerth, daß die ſchöne geſchichtliche Erſcheinung dieſes alterthümlichen Prieſterkönigs in ihr wahres Licht geſtellt und von dem Nebel befreit werde, welchen eine ſich ſelbſt verlierende Typik über ſie verbreitet hat[2]). Folgen wir der

1) Übrigens gilt hier dieſelbe Bemerkung, wie bei den Weiſſagungen, daß es, mit Aufgebung des rein-apologetiſchen Standpunktes, ſehr möglich iſt, alle Vorbilder in einer ſyſtematiſchen Darſtellung zu vereinigen; und vielleicht iſt ſogar der Begriff einer ſolchen Typik, wenn auch nur untergeordnet dem einer Symbolik, nothwendig zum vollſtändigen Organismus der exegetiſchen Theologie. Leider haben wir faſt keine Vorarbeiten als Hiller's Syſtem aller Vorbilder Jeſu Chriſti, Stuttgart 1758, und J. D. Michaelis Entwurf der typiſchen Gottesgelahrtheit, 2te Aufl. Göttingen und Bremen 1763. In Johann Friedrich von Meyer's Schriften iſt eine Fülle wichtiger Andeutungen.

2) Dieſe falſch-myſtiſche Anſicht hat ja ſogar ausgeſprochen, daß Melchi-

Geschichte und den reinen Beziehungen der Offenbarung: so scheint sich die Sache so zu verhalten.

Abraham kommt mit seiner Mannschaft ermüdet aus dem Kampfe mit den vier Königen, die den Lot hinweggeführt. Als er sich der Gegend des alten Salem oder Jerusalem nähert, kommt ihm der König dieser Stadt entgegen, und erquickt ihn und die Seinigen mit Brot und Wein. Dieser König trägt den bedeutenden Namen Melchisedek, d. i. König der Gerechtigkeit, wie denn der Mittelpunkt des Staats, den er beherrscht, Salem oder Friede heißt. Auch ist dieser König zugleich in dem ganzen Lande bekannt und verehrt als ein Priester des höchsten Gottes, d. h. als in lebendiger Frömmigkeit dem höchsten wahren Gotte dienend und seinen Dienst durch Worte und Thaten, die die Gemüther zu Gott hinziehen, befördernd. Dieser priesterliche König erkennt die redliche Gesinnung Abraham's an und freut sich des ihm von Gott verliehenen Sieges so sehr, daß er ihn feierlich und herzlich segnet, wogegen Abraham, von Verehrung für diese herrliche Erscheinung gedrungen, die Darreichung des zehnten Theils von der ganzen eroberten Beute an den König verfügt. Melchisedek, dessen Vorfahren und Nachkommen dem Abraham und dessen Zeitgenossen, noch mehr aber Abraham's Nachkommen unbekannt waren, (vielleicht weil das durch seine Gesinnung gehobene Königthum bald nach ihm wieder verfiel) bleibt in der Überlieferung Israel's als eine einzige Erscheinung stehen, in der sich Königthum und Priesterwürde so persönlich schön vereinigen, daß der Blick auf den, der auch einst alles Große, was in Israel vorhanden ist, in sich vereinigen soll, von selbst zu einer Rückvergleichung mit jener edlen geschichtlichen Person der Genesis hinführt (vgl. Gen. K. 14, Ps. 110).

Was zeigt nun die geschichtliche Erscheinung Jesu Christi? Für einen König erklärt er sich selbst (Joh. 18, 37), als König der Gerechtigkeit, d. i. Inhaber und Mittheiler des von Gott aus-

seeck die Person des Logos oder des Sohnes Gottes selbst gewesen sei, eine eben so sehr Gen. 14 als Hebr. 7 widersprechende Meinung. Cf. Cunaeus de republica Ebraeorum l. 3. c. 3.

gehenden neuen Wesens und Lebens, stellt ihn der ganze Inhalt seiner Worte und Thaten dar. Als König eines Friedensreiches, das der Vater seiner Gemeine bescheiden wird, zeigt er sich, da er den Frieden geben zu können bezeugt. Auch er bringt Stärkung den Kämpfern eines Lebens im Glauben, Priester ist er zugleich, indem er alles andere Priesterthum erfüllend und aufhebend sich selbst darbringt zur Erlösung, aber er ist es in so inniger Vereinigung mit seiner Königswürde, daß er die letzte erst im vollsten Sinne erlangt, nachdem er das Opfer gebracht. Auch er steht einzig, ohne erkennbaren Ursprung aus den Menschen, ohne irdische Nachkommenschaft, ausgenommen aus der Reihe der anderen Menschen, da, ewig und vollkommen.

Josef.

Josef, der edle und liebenswerthe Sohn Jakob's, wird von seinen Brüdern aus Neid verfolgt, weil sein Vater ihm Beweise des Wohlgefallens giebt. Er wird verkauft um einen geringen Preis. Durch sein Wohlgefallen im fremden Lande, unter Versuchung und Gefangenschaft, in der Gesellschaft von Missethätern, steigt er zur Würde eines Herrschers, zur Macht eines Wohlthäters, der ganzen Völkern das Leben erhält. Das Elend seiner Brüder führt auch sie zu ihm, er erhält auch sie und sein ganzes noch übriges Geschlecht, und nun erkennen sie ihn, in Reue und Dank, als den unschuldig Verworfenen, und leben unter seinem Schirm ein gesegnetes Leben.

Die große Rundung, die diese ganze Lebensgeschichte des edelsten Sprößlings aus der Patriarchenzeit an sich trägt, deutet schon auf ein vollständigeres Vorbild, mit welchem sich diese Periode der Offenbarungsgeschichte schließen sollte; und dieses Vorbilds Gegenbild liegt in der ganzen Geschichte des Heilandes von seinem öffentlichen Auftritte bis zu seiner Erhöhung, ja bis zur Vollendung des göttlichen Reichs.

Jesus Christus wird von seinen Brüdern und Volksgenossen beneidet und verfolgt, da Gott Zeugnisse seines Wohlgefallens an ihm giebt. Er wird verkauft und in die Hände der

Fremden überliefert. Sein höchstes Wohlverhalten unter Leiden und Tod, in Gesellschaft von Missethätern, wird die Ursache seiner himmlischen Erhöhung zum Mitregenten Gottes, so wird er der Retter und Wohlthäter der Völker, der ihnen das Brot geistlichen Lebens darreicht, und es ist zu erwarten, wie es denn theilweise schon geschehen ist, daß sein unter allem Wechsel der Weltgeschichte erhaltenes Volk, seine Brüder nach dem Fleisch, im Gefühl ihrer Hülfslosigkeit, einst sich zu ihm wenden, und reuig anerkennend, daß sie, in ihren Vorfahren und durch ihre bis dahin währende Feindschaft, ihn freventlich verworfen, von ihm das Brot des Lebens und die Mittel eines gesegneten Daseins nehmen werden.

Das Eigenthümliche und Schöne dieses Vorbilds liegt theils darin, daß es eine ganze Lebensgeschichte in sich faßt, also die absichtvoll bildende und entwickelnde Hand der göttlichen Vorsehung um so unverkennbarer hervortritt, theils darin, daß die Erfüllung noch nicht vollständig vor Augen liegt, doch durch den Grad der Ähnlichkeit des schon Erfüllten sich mit dem höchsten Maaße von Vertrauen erwarten läßt. Dadurch wird Josef's Geschichte apologetisch und welthistorisch, wie keine andere, und nimmt man dazu die ihr einwohnende, die einfachsten Kinderseelen rührende, Wahrheit und Zärtlichkeit: so hat man durch dieses Zwiefache einen Maaßstab für die Art und und den Werth der Typik in der vereinigten Geschichte und Dichtung Gottes [1]).

David.

Es läßt sich darüber streiten, ob dieser große König, der von verschiedenen Seiten verkannt zu werden pflegt, ein Vorbild des Messias sei. Gerade seine große Bedeutung in historisch-theokratischer Beziehuug, seine scharf ausgeprägte Eigenthümlichkeit, scheint ihn davon auszunehmen [2]), und die typi-

1) Man vergleiche hiezu das in mancher Hinsicht treffliche Buch: Pontius Pilatus, von Lavater.

2) Es läßt sich überhaupt bemerken, daß die durch großes Eingreifen in die Geschichte und ausgeprägte Eigenthümlichkeit ausgezeichneten Personen weni-

schen Psalmen allein machen ihn dazu nicht. Denn hier liegt das Vorbildliche nicht auf dem historischen Gebiete. Indessen es giebt eine Seite in David's Leben, welche zwar auch seiner historischen Bedeutsamkeit weniger angehört, doch bestimmt genug hervortritt, um in dem Heilande der Menschen wieder erkannt zu werden. Dies scheint uns das demüthig Harrende bei dem bestimmten Rechte zum Königthum. Nachdem David, von Samuel auf Jehovah's Befehl gesalbt, durch die Besiegung des Goliath bedeutend geworden, sehen wir ihn in musterhafter Mäßigung, Ehrerbietung gegen den König, Geduld und Glaubenszuversicht alle Verfolgungen ertragen, und seines göttlichen Rechts sich nicht eher bedienen, bis das Urtheil Gottes seinen Feind hinweggeräumt hat, und ihm die Krone von Rechtswegen zuerkannt wird. In diesem demüthigen Abhängen von Gott, diesem Wollen dessen, was er will in Bezug auf Reich und Volk, diesem königlichen Muth und Sinne, bei der Freiheit von allem selbstwilligen Trachten, nach Hoheit liegt wohl vorzüglich das messianisch Vorbildliche David's, und hieraus leitet sich auch zum Theil das Bedeutendste seiner typischen Psalmen ab. Seine eigentliche Regierung hat eine mehr historische und moralische als vorbildliche Bedeutung, obwohl das Gottgefällige und Großartige derselben der Nazion einen solchen Eindruck hinterließ, daß mehre profetische Stellen den Messias David, gleichsam den wahren urbildlichen David, nennen, nämlich Jerem. 30, 9. Ezech. 34, 23. 37, 24. 25. Hos. 3, 5.

Salomo.

Salomo ist Vorbild gerade durch das, wodurch es David weniger war, durch seine Regierung, und zwar durch das in seiner Regierung, wozu sein sittlicher Karakter nicht hauptsächlich

---

ger Vorbildliches haben, eben weil sie zu viel Eignes, wenn auch im guten Sinne, haben. So Abraham weniger als Isaak, Moses weniger als Josua, vielleicht auch David weniger als Salomo. Die göttliche Typik bedarf in der Geschichte gleichsam der Ruhestunden, wie die poetische Beschäftigung des Gemüths einer vom praktischen Wirken losgebundenen Stimmung.

mitwirkte. Etwas Vorbildliches, obwohl mehr in einem vorbereitenden Sinne, liegt schon darin, daß er vorzugsweise der Sohn David's war, der zur Regierung bestimmte, was der Messias auch sein sollte und war, weshalb es denn natürlich war, daß Gedichte, die entweder von dem Einen oder dem Anderen sprachen, solcher Ausdrücke sich bedienten, die zugleich auf den Anderen anspielten (vgl. Ps. 89). Die bedeutendste Vorbildlichkeit Salomo's ist aber die, daß er den Tempel Jehovah's baut, während der Messias den allein wahren Tempel Gottes, die Gemeine der Kinder Gottes, gebaut hat. Es kommt hiebei nicht darauf an, ob der Bau des salomonischen Tempels 2 Sam. 7 wirklich geboten war, oder diese Stelle nur so aufgefaßt wurde, daß sie dazu berechtigte und verpflichtete: auf jeden Fall wurde der Tempel genehmigt als abbildliches, vorbildliches Heiligthum, und diese Genehmigung zusammt seinem Wiederaufbau und endlich seiner Zerstörung bei dem Gerichte über Israel giebt vollständige Gewähr der Beziehung des Tempels und somit auch seines Erbauers auf das Heil in Christus. Endlich ist Salomo's Regierung deshalb vorbildlich, weil der höchste und edelste Glanz, den ein irdisches Reich durch Weisheit seines Regenten und friedliches Ansehn unter den Völkern genießen kann, so lange hier vorhanden war, bis die persönliche Schwäche des Königs der Abgötterei den Eingang in das Reich ließ. Nicht die Weisheit Salomo's allein, nicht der Überfluß und Friede für sich, sondern dies zusammen bildet eine Erscheinung von volksthümlichem Glücke, wie es wohl gerade den Nachdenkendsten als nur durch einen König herstellbar erscheinen mußte, welcher die Keime des Verderbens so ausrotten konnte, wie Salomo es nicht vermochte.

Jonah.

Die Reihe der persönlichen Vorbilder beschließen wir mit diesem Propheten, dessen merkwürdige Geschichte weder blos aus dem rein-prophetischen noch dem prophetisch-didaktischen Gesichtspunkt erklärt werden kann. Aus jenem nicht, denn die Geschichte der Bekehrung der Niniviten durch Jonah steht zu abgesondert da von dem

Ganzen der israelitisch-theokratischen Geschichtsentwickelung, als daß sie in Bezug auf diese betrachtet werden könnte, wie doch sonst alles übrige Historische der biblischen Bücher, z. B. Ruth, Esther und Anderes. Wäre der historische Gesichtspunkt der vorherrschende, aus dem das Buch kanonisch wurde: so müßte es unter den historischen Büchern, den נְבִיאִים רִאשֹׁנִים stehen; welches aber niemals der Fall war. Da nun auch ein entwickelter profetisch-didaktischer Inhalt nicht in demselben ist (denn die Ermahnung zur Buße in dieser höchsten Allgemeinheit, eigentlich nur die Erzählung von der Ermahnung, bildet diesen noch nicht), da das Wunderbare des Buchs Jonah noch dazu Vielen anstößig war: so ist man auf die mannichfaltigsten, zum Theil seltsamsten, Auffassungen des Buchs gerathen, von denen die als einer Parabel zur Belehrung von der Erbarmung Gottes gegen sündige Völker außer Israel wohl jetzt die allgemeinste sein möchte. Diese Ansicht halten wir für unrichtig, und obwohl dies eines ausführlicheren Beweises, als wir hier zu geben vorhaben, bedürfen möchte: so müssen doch einige Bemerkungen darüber mitgetheilt werden, damit die historisch-vorbildliche Bedeutung des Buchs Begründung genug erhalte, um, wozu sie ganz geeignet ist, die Widerlegung der Ansicht des Buchs als Parabel rückwirkend zu verstärken.

Als Parabel kann das Buch Jonah nicht angesehen werden, denn 1) Es ist keine didaktische Einheit in dem Buche. Die beiden Begebenheiten der wunderbaren Errettung des Jonah durch das Verschlungenwerden von dem großen Seethier und der Buße der Niniviten lassen sich gar nicht als Erfindung und Zusammenstellung eines Lehrdichters denken. Denn sollte gelehrt werden, daß Gott die Männer, die er zu großen Zwecken berufe, selbst wider ihren Willen erhalten könne: wie gehört dazu noch die ausführliche Beschreibung von der Buße der Niniviten? Soll aber diese und die daraus hervorgehende Barmherzigkeit Jehovah's gegen nichtisraelitische Völker der Hauptgedanke sein: wie gehört dazu der Aufenthalt des Jonah im Bauche des Seethiers? Nun findet sich zwar in jeder Parabel eine Reihe von

Zügen, die nicht dem Hauptgedanken, sondern nur der anschaulichen Individualisirung der Darstellung angehören: allein zwei ganz verschiedene Ideen in einem Gleichnisse zu vereinigen, dies ist so sehr wider den Sinn und die wirkliche Beschaffenheit dieser Lehrform, daß schon dadurch die Annahme einer solchen unwahrscheinlich wird. 2) Es ist ohne Beispiel, daß in der biblischen Parabel wirkliche Völker und Menschen [1]) vorkommen und in solchen Verhältnissen aufgeführt werden, die die Zeitgenossen recht gut als Geschichte fassen konnten. Ein Mann, ein Edler, ein König, dies und Ähnliches sind die handelnden Personen der Parabeln, wo aber kommen sonst namentlich bezeichnete Proseten, wirklich vorhandene Völker vor? Wenn der Wunderglaube des Alterthums so groß war, als man behauptet und im Allgemeinen wohl mit Recht: woran hätten die Leser erkennen sollen, daß diese Geschichte nicht wirkliche, nur Lehrgeschichte war? Und ist es im Sinne der biblischen Parabeln, dies ungewiß zu lassen? Und wenn es auch in den späteren Zeiten des Volks, als es von mächtigen Nazionen gedrängt wurde, eine profetische Aufgabe sein konnte, die Erbarmung Gottes auch gegen die Heiden zu lehren: hätte dies nicht besser durch Rückweisung auf die alte Geschichte und den Sinn der Patriarchen (d. h. die Geschichten von den Warnungen vor der Sündfluth und Abraham's Fürbitte 1 M. 18) geschehen können, als durch eine Parabel, in der eine Sendung an ein fremdes Volk erdichtet wurde? Endlich 3) die Parabel ist sonst immer Theil eines Lehrvortrags; hier würde sie eine ganze Schrift ausmachen, in der sie sonst durch nichts als Parabel bezeichnet wäre, und auch dies ist ohne Beispiel, denn vorausgesetzt, die Geschichte Hiob's sei Erdichtung: so steht diese in einem ganz untergeordneten Verhältnisse zu der großen didaktischen Poesie des ganzen Buchs; wovon hier nichts Ähnliches ist.

Indem wir die didaktisch-paraboliſche Ansicht des Buchs Jonah fahren lassen müssen, stellt sich uns die historische als die

1) Vgl. 2 Kön. 14, 25.

richtige dar, deren zwiefache Schwierigkeit in der Errettungsweise des Jonah und der Bekehrung der Nineviten in der That so groß nicht sein möchte, als es die jüngstvergangenen Jahrzehende behauptet haben. Die Möglichkeit, daß ein Mensch eine Zeit lang leben könne in dem Bauche eines Seethiers, etwa des im mittelländischen Meers häufigen carcharias, ist naturhistorisch wohl nicht bestreitbar [1]). Eine bußfertige Anregung der Einwohnerschaft einer großen asiatischen Stadt durch die auffallende Predigt eines fremden Profeten, von dessen wunderbarer Errettung sie wahrscheinlich gehört, läßt sich bei der in den asiatischen Religionen immer vorhandenen geheimen Scheu vor Einem höchsten Wesen und bei der großen Beweglichkeit der Empfindung, welche der frühere Orient gehabt haben muß, sehr wohl denken. Richtig hat man bemerkt, daß der Profet Nahum, indem er den bald wieder zurückgefallenen Niniviten Jehovah's Gerichte droht, eine Ergänzung zu dem einen Theile der Geschichte des Buchs Jonah bilde.

Diese geschichtliche Ansicht des Jonah genügt aber noch nicht zu unserem Zwecke, nicht einmal zur Erklärung seiner kanonischen Bedeutung, denn diese Geschichte würde immer noch ohne erkennbare nothwendige Beziehung auf die Offenbarung Gottes in Israel dastehen. Deshalb tritt nun die Auffassung des Jonah als eines historisch-thatsächlichen Vorbilds auf Christus eben so ergänzend als aufklärend hinzu. Diese Betrachtungsweise, auf welche uns die eignen Worte Christi hinführen (vgl. Matth. 12, 39—41. 16, 4. Luk. 11, 30—32), stellt sich durch folgende Auffassung heraus:

Jonah wird deshalb errettet aus dem Abgrunde des Meers und erhalten in dem Leibe des Seethiers, um den Niniviten, einem von ihm selbst nicht, aber von Jehovah mit göttlich allge-

1) Vgl. Blumenbach's Naturgeschichte, unter squalus und carcharias. Bochart Hierozoicon vol. II. l. V. c. 12, ed. Francof. p. 742. Über den mit Jonah's Geschichte verwandten Mythus der Griechen vgl. Lycophron Cassandr. v. 33, und Tzetzes; Diod. Sic. 4, 42; Hall. Allgem. Literaturz. 1813. no. 23.

meiner Erbarmung umfaßten Volke, Buße zu predigen, wie sie denn auch Buße thun. Und dieses Geschichtliche hat schon an sich, als Thatbeweis der Gesinnung Gottes, hohen Werth und Bedeutung, und ist allerdings, wie alles göttlich Thatsächliche, auch didaktisch-profetisch. Aber diese wunderbare Erhaltung zur erfolgreichen Predigt der Buße sollte zugleich ein Vorbild sein auf den Heiland der Völker, welcher, auch in die Tiefen der Erde hinabsteigend, dennoch erhalten und binnen dreier Tage lebendig gemacht, das große Werk „der Predigt der Buße und Vergebung der Sünden unter allen Völkern" (Luk. 24, 47) mit um so siegreicherem Erfolge, auch unter dem Widerstande Israel's, hinausführen sollte. Wie Jonah's Predigt sich zu den Niniviten verhält wider seinen Willen: so Christi Predigt zu den Heiden wider den Willen Israel's: sie werden zur Buße erweckt, und Christus konnte deshalb mit solcher Bedeutung sagen: „Es wird diesem Geschlechte kein anderes Zeichen gegeben werden als das des Profeten Jonah," theils weil durch die Möglichkeit der Wiederholung dieses Zeichens, des Erhaltenwerdens im Abgrunde der Erde, gerade der stärkste Beweis von der Verwerflichkeit dieses Geschlechts, das *ihn* verwarf, gegeben wurde, theils weil er gewiß war, das Größte werde noch zu dem Zwecke geschehen, daß es ihm nicht an Gläubigen fehle [1]). Dies wird auch nicht aufgehoben durch Luk. 11, 30, wo das Geschlecht unmittelbar mit den Niniviten verglichen wird, denn dies kann sich nur auf das Erleben solcher wunderbaren Errettung beziehen, und hebt den durch alle diese Stellen hindurchgehenden Gegensatz zwischen den schlechteren Juden und den besseren älteren und neueren Heiden (vgl. Matth. 8, 11) nicht auf. Die Unterschiede aber, daß Jonah lebendig blieb, und Christus lebendig gemacht wurde, daß Jonah wider Willen ging, und Christus aus Liebe allen Völkern predigen ließ, daß Jonah nachher darüber erbittert ward, welches sich nur eben bei Israel wieder-

1) Ich möchte die Worte καὶ σημεῖον οὐ δοθήσεται κ. τ. λ. so fassen: Und in der That kein geringeres Zeichen werden sie noch erhalten, als die Wundererrettung des Jonah!

richtige dar, deren zwiefache Schwierigkeit in
weise des Jonah und der Bekehrung der Nin
so groß nicht sein möchte, als es die jün
zehende behauptet haben. Die Mögli
eine Zeit lang leben könne in dem Bo
des im mittelländischen Meere häuf
storisch wohl nicht bestreitbar
Einwohnerschaft einer großen
lende Predigt eines fremden
Errettung sie wahrscheinlic
tischen Religionen immer
höchsten Wesen und
dung, welche der f
denken. Richtig
dem er den hal
richte droht,
des Buch

...ah's, nachdem ich sie von einigen
...usgabe befreit habe, wird, nach meiner
...einwürfe, die Jäger in seiner Abhandlung:
... Endzweck des Buchs Jonah, über die Zeit seiner
...en Grund seiner Stellung im Kanon des A. T. (Tübing.
...eologie. 1840. 1. Heft) dagegen gemacht hat, nicht widerlegt.
...diesem Verfasser nicht gelungen, darzuthun, daß das Buch keine
...enthalte, sondern eine im Exil verfaßte Dichtung sei, um die feind-
...stimmung Israel's gegen Babylon (an dem Beispiele Ninive's?) zu
...; namentlich hat er meinen Hauptgrund gegen eine parabolische Dich-
...daß zur Bekämpfung des Partikularismus die Geschichte von Jonah's
...in dem Seethiere nicht gehöre, nicht widerlegt; und es scheint mir
...gutes Zeichen für seine Bestreitung des Geschichtlichen, daß er dazu nöthig
findet, Matth. 12, 40 für keine wirkliche Rede Jesu zu erklären, wofür ich
keinen Beweis finde, denn die Vorausficht Jesu, daß die Juden (im Ganzen)
auch dem größten bevorstehenden Zeichen nicht glauben würden, erklärt diese Rede
gut. 2) Der Verf. geht von dem, wenigstens in Bezug auf mich, unrichtigen
Standpunkte aus, als solle die Person Jesu durch die Person des Jonah vor-
gebildet werden (S. 123), wogegen er dann sogar mit 2 Kor. 6, 14 ankämpft
(S. 122). Aber dies ist ja gar nicht meine Behauptung, sondern das Ver-
hältniß Jonah's, als des Erhaltenen und Gesandten Gottes, zu den Heiden, ist
der Vergleichungspunkt zwischen ihm und dem Erlöser; wobei gar nicht geleug-
net zu werden braucht, daß in Jonah sittliche Gebrechen waren. Wäre der
Mangel dieser die Bedingung eines Typus: so könnte es auch keinen typischen
Psalm David's oder irgend eines Anderen geben. Die „göttliche Handlungs-
weise" ist das Gleiche, sich Abspiegelnde in dem Früheren, diese Ähnlichkeit
erkennt Jäger selbst an S. 121, nur daß sie ihm nicht zwischen zwei Thatsachen
Statt findet, sondern zwischen einer Dichtung und einer Thatsache. Wie kann
es dem Verf. nun so zuwider sein, daß der, welcher die Erzählung in Jonah

Vorbildliche Stiftungen.

·üglich Stiftshütte und Tempel, Prieſterthum
·qstag und Feſte; vorübergehende vorbild-
·ne Schlange [1]).

bleibende göttliche Stiftungen gab
· göttlichen Sendung Moſes her-
·ildliches an ſich tragen, da es
ɔu der eigenthümlichen Fülle und
Handelns gehört, daß in ihm nicht
.erhältniß und Bedürfniß befriedigt, ſondern
göttliches Verhältniß ausgedruckt und abgebildet
.a aber das zeitliche Verhältniß meiſtentheils ſo bedeu-
,ein wird, daß es für ſich die Aufmerkſamkeit derer, unter
denen die Stiftungen errichtet werden, in Anſpruch nehmen wird,
und da das Schweigende, Wortloſe dieſer Stiftungen eine Ent-
nehmung des Vorbildlichen theils aus dem Bildlichen der Natur
und der ſich aus der Natur von ſelbſt entwickelnden Kunſt, theils
aus den Tiefen der vorbildenden Sache mit ſich bringen wird:
ſo gilt bei dieſen vorbildlichen Stiftungen wieder das oft Bemerk-
te, daß viele der zarteſten und tiefſten Beziehungen keine apo-
logetiſche Kraft haben, ſondern nur allmälig in das erkennende
Glaubensleben eingreifen. Aus dieſem Grunde werden wir die-
ſes Gebiet kürzer berühren.

---

für Geſchichte hält (denn es paßt wieder nicht auf mich, was S. 112 von mir geſagt wird, daß die Erzählung „deswegen zum vollſtändigen Range einer Geſchichte erhoben werde, weil ſie ſich als ſolche zu einem Typus zu eignen ſcheint," ſondern umgekehrt iſt mein Gang auch in der 1ſten Ausg.), die von ihm ſelbſt anerkannte Ähnlichkeit mit ihrem tiefen religiöſen Inhalte von Barmherzigkeit, Errettung vom Tode, Annahme der Heiden, als göttlich-gegebnen Typus anſieht?

1) Vgl. für das Symboliſche der moſaiſchen Inſtitute, worin auch das Typiſche wurzeln muß, und umgekehrt, das inhaltreiche Werk: Bähr Symbolik des moſaiſchen Cultus. 1. B. 1837. 2. B. 1839.

fand: diese alle sind natürlich in der Geschichte als solcher gegründet, treten aber zurück vor der durchgehenden Ähnlichkeit der göttlichen Handlungsweise vor und nach der Predigt an die Heiden. Sei es also, daß vor der Erscheinung des Heilandes den Lesern des Jonah die Erbarmung gegen die Heiden vorzugsweise als der thatsächliche Sinn des Buches entgegentreten mußte: nach jener Erscheinung steht die durch Dahingebung und Erhaltung des Messias sich zeigende Barmherzigkeit Gottes gegen die Völker als der volle Sinn des Buchs Jonah da, und dieser Sinn ist ein historisch-typischer [1]).

1) Diese Auffassung der Geschichte Jonah's, nachdem ich sie von einigen Härten des Ausdrucks in der ersten Ausgabe befreit habe, wird, nach meiner vollen Überzeugung, durch die Einwürfe, die Jäger in seiner Abhandlung: Über den sittlich-religiösen Endzweck des Buchs Jonah, über die Zeit seiner Abfassung und über den Grund seiner Stellung im Kanon des A. T. (Tübing. Zeitschrift für Theologie. 1840. 1. Heft) dagegen gemacht hat, nicht widerlegt. Denn 1) es ist diesem Verfasser nicht gelungen, darzuthun, daß das Buch keine Geschichte enthalte, sondern eine im Exil verfaßte Dichtung sei, um die feindselige Stimmung Israel's gegen Babylon (an dem Beispiele Ninive's?) zu bekämpfen; namentlich hat er meinen Hauptgrund gegen eine parabolische Dichtung, daß zur Bekämpfung des Partikularismus die Geschichte von Jonah's Erhaltung in dem Seethiere nicht gehöre, nicht widerlegt; und es scheint mir kein gutes Zeichen für seine Bestreitung des Geschichtlichen, daß er dazu nöthig findet, Matth. 12, 40 für keine wirkliche Rede Jesu zu erklären, wofür ich keinen Beweis finde, denn die Voraussicht Jesu, daß die Juden (im Ganzen) auch dem größten bevorstehenden Zeichen nicht glauben würden, erklärt diese Rede gut. 2) Der Verf. geht von dem, wenigstens in Bezug auf mich, unrichtigen Standpunkte aus, als solle die Person Jesu durch die Person des Jonah vorgebildet werden (S. 123), wogegen er dann sogar mit 2 Kor. 6, 14 ankämpft (S. 122). Aber dies ist ja gar nicht meine Behauptung, sondern das Verhältniß Jonah's, als des Erhaltenen und Gesandten Gottes, zu den Heiden, ist der Vergleichungspunkt zwischen ihm und dem Erlöser; wobei gar nicht geleugnet zu werden braucht, daß in Jonah sittliche Gebrechen waren. Wäre der Mangel dieser die Bedingung eines Typus: so könnte es auch keinen typischen Psalm David's oder irgend eines Anderen geben. Die „göttliche Handlungsweise" ist das Gleiche, sich Abspiegelnde in dem Früheren, diese Ähnlichkeit erkennt Jäger selbst an S. 121, nur daß sie ihm nicht zwischen zwei Thatsachen Statt findet, sondern zwischen einer Dichtung und einer Thatsache. Wie kann es dem Verf. nun so zuwider sein, daß der, welcher die Erzählung in Jonah

Vorbildliche Stiftungen.

Diese sind vorzüglich Stiftshütte und Tempel, Priesterthum und Opfer, Versöhnungstag und Feste; vorübergehende vorbildliche Anordnung die eherne Schlange [1]).

Sobald es in Israel bleibende göttliche Stiftungen gab (daß es diese gab, geht aus der göttlichen Sendung Moses hervor), mußten sie auch etwas Vorbildliches an sich tragen, da es eben, wie wir oben gesehen, zu der eigenthümlichen Fülle und Bedeutung des göttlichen Handelns gehört, daß in ihm nicht allein ein zeitliches Verhältniß und Bedürfniß befriedigt, sondern ein ewiges und göttliches Verhältniß ausgedruckt und abgebildet werde. Da aber das zeitliche Verhältniß meistentheils so bedeutend sein wird, daß es für sich die Aufmerksamkeit derer, unter denen die Stiftungen errichtet werden, in Anspruch nehmen wird, und da das Schweigende, Wortlose dieser Stiftungen eine Entnehmung des Vorbildlichen theils aus dem Bildlichen der Natur und der sich aus der Natur von selbst entwickelnden Kunst, theils aus den Tiefen der vorbildenden Sache mit sich bringen wird: so gilt bei diesen vorbildlichen Stiftungen wieder das oft Bemerkte, daß viele der zartesten und tiefsten Beziehungen keine apologetische Kraft haben, sondern nur allmälig in das erkennende Glaubensleben eingreifen. Aus diesem Grunde werden wir dieses Gebiet kürzer berühren.

---

für Geschichte hält (denn es paßt wieder nicht auf mich, was S. 112 von mir gesagt wird, daß die Erzählung „deswegen zum vollständigen Range einer Geschichte erhoben werde, weil sie sich als solche zu einem Typus zu eignen scheint," sondern umgekehrt ist mein Gang auch in der 1sten Ausg.), die von ihm selbst anerkannte Ähnlichkeit mit ihrem tiefen religiösen Inhalte von Barmherzigkeit, Errettung vom Tode, Annahme der Heiden, als göttlich-gegebnen Typus ansieht?

1) Vgl. für das Symbolische der mosaischen Institute, worin auch das Typische wurzeln muß, und umgekehrt, das inhaltreiche Werk: Bähr Symbolik des mosaischen Cultus. 1. B. 1837. 2. B. 1839.

Stiftshütte und Tempel.

Indem die Stiftshütte übereinstimmend mit einem im Offenbarungsgesichte gesehenen Umrisse von Moses gebildet werden mußte (Ex. 25, 40), war sie und der Tempel, der nach ihrem Muster erbauet wurde, Abbild und Vorbild zugleich; denn das Offenbarungsgesicht konnte nur Dinge zeigen, deren Wesen und Wahrheit einst in der Erscheinung des Heils auf die Erde kommen sollte. Und diese Vorbildlichkeit von beidem läßt sich wenigstens in allgemeinen Zügen recht wohl festhalten.

Schon die ganze Einrichtung der Stiftshütte als einer Wohnung, bei welcher doch nie von einer sichtbar persönlichen Erscheinung Jehovah's die Rede war, schloß das Sinnbild eines göttlich-eigenthümlichen Wohnens Jehovah's unter dem Volke in sich, und hierin lagen Andeutungen einer dreifachen Abstufung, in der diese Gegenwart erfahren und empfunden werden konnte. Der Vorhof war für alle Israeliten, die da opfern wollten; das Heilige, der erste Theil der eigentlichen Hütte, für die dem Herrn dienenden Priester selbst; das Allerheiligste für den Hohenpriester einmal im Jahre. Ein ähnliches Verhältniß stellt sich durch die Erscheinung des Heils Gottes in Christus dar. Das höchste Heiligthum seiner Nähe und Gemeinschaft ist nur für den Einen, der als Mittler und Versöhner durch Dahingebung seiner Menschheit (Zerreißen des Vorhangs Hebr. 10, 20) diesen Zugang gewann. Das Heiligthum des wahren Gottesdienstes in Glauben und Liebe, Hoffnung und Gehorsam, ist für alle innerlich geweihte, priesterlich gewordene Menschen, die Christus nachfolgen und angehören. Ein gewisser Vorhof des religiösen Lebens ist dagegen durch das Christenthum, wo es öffentlich anerkannt ist, für alle Menschen gegründet, ohne daß es ihnen verwehrt wäre, zu der priesterlichen Gemeinschaft der wahren Christen fortzuschreiten.

Der Inhalt des Allerheiligsten, die Bundeslade mit den Gesetztafeln und den Cherubim, d. i. den Symbolen göttlicher Wirkungen, auf dem Deckel derselben, weiset hin auf eine vollkommene Erfüllung des Gesetzes, welche das göttliche Recht for-

dert, die göttliche Gnade aber, unter Vermittelung eines gewiſſen Opfers, dem Volke Gottes erläßt, obwohl dann auch in demſelben aufrichtet.

Prieſterthum und Opfer.

Das geſetzlich levitiſche Prieſterthum ſonderte dieſen ganzen Stamm zum Dienſte des Heiligthums aus, obwohl nur die Familie Aaron's zu eigentlichen Prieſtern oder Opferern. Dieſe Ausſonderung erſcheint, ohne ihren inneren Unterſchied hier zu beachten, wie ſchon bemerkt, als ein Vorbild eines geiſtlich geſinnten Kerns der Menſchheit. Die Opfer ſelbſt aber, durch das Geſetz von neuem anerkannt (ihre allgemeine Verbreitung ſeit dem Beginne der Geſchichte weiſet auf einen nothwendig religiöſen, d. i. göttlichen Urſprung) ſind (abgeſehen von den Speiſ'- und Trankopfern) dreifach: Dankopfer, Brandopfer, Sünd- und Schuldopfer. An den beiden erſten Klaſſen läßt ſich das Eigenthümliche und Religiöſe der Opfer nicht ſo deutlich erkennen, als an der letzten. Dankopfer nämlich ſind Ausdruck einer freudigen Hingebung, die ſich abſichtlich an einem werthen Gegenſtande übt. Brandopfer ſind Verſöhnungen für die allgemeine, immer wiederkehrende Sünde. Aber Sünd- und Schuldopfer im engeren Sinne beziehen ſich auf die einzelnen vom Geſetze nicht zu ſtrafenden Sünden. Und hier iſt das Weſentliche der Handlung in der Vergießung des Bluts von Thieren und der Beſprengung des Altars und des Opferers mit dieſem Blute. Hiedurch wurde zweierlei thatſächlich bezeugt: 1) Auf die Sünde ſollte folgen, nach göttlichem Rechte, der Tod. Allein 2) es giebt ein Blutvergießen, durch welches der Tod des Sünders aufgehoben und ihm, unter einer gewiſſen Bedingung, von Gott Reinigkeit mitgetheilt, nur die Sünde getödtet wird. So wenig denkbar dem verſtändig Gläubigen das ſein konnte, daß das Innere und Weſentliche der zu hoffenden und feſtzuhaltenden Aufhebung des Todes und Reinigung der Gewiſſen vom Blute der Thiere ausgehe: ſo gewiß ſtellte ſich ihm dies als vorbildlich dar, und wer nun die Weiſſagungen vom leidenden Knechte Gottes (vorzüglich Jeſ. 52. 53) und dann Chri-

sti Wort damit vergleicht, daß er sein Blut vergieße zur Vergebung der Sünden, dem muß es, jemehr er jenes Wort sonst schon annehmungswürdig findet, klar werden, daß die alten Opfer nichts Wesentliches, sondern nur Schatten waren, daß aber Christi Tod und Blutvergießen das wahre Opfer sei [1]).

Versöhnungstag und Feste.

Das Unterscheidende des jährlichen Versöhnungstages, des größten Sabbaths, wie er 3 M. 16 beschrieben wird, bestand in dem Eingehen des Hohenpriesters in das Allerheiligste zuerst zur Versöhnung seiner selbst und seines Hauses durch das Besprengen des Heiligthums mit dem Blute eines Farren, sodann zur Versöhnung des Volks durch das Sündopfer eines Bocks mit derselben Besprengung. Darauf wurden alle Sünden des Volks einem anderen Bocke symbolisch aufgelegt, und dieser לַעֲזָאזֵל [2]) in die Wüste entsendet. Darauf folgte die Opferung zweier Widder als Brandopfer für den Priester und das Volk, und die Verbrennung der Überbleibsel der beiden Sündopfer außerhalb des Lagers.

Diese eigenthümliche dreifache Opferhandlung enthält, wie es scheint, mehr Abbildliches als Vorbildliches, das heißt, der Ausdruck des in dem inneren Verhältnisse des Volks zu Gott Gegründeten ist bedeutender als die Hinweisung auf die dereinstige Erneuerung dieses Verhältnisses. Allein jener Ausdruck konnte nicht sein, ohne im Allgemeinen auf den wahren Versöhner der Sünde hinzuweisen. Das Wichtigste in dieser Beziehung scheint uns: 1) Die Bezeugung der eignen Versöhnungsbedürftigkeit des Hohenpriesters. 2) Das Ungenügende aller anderen Opfer, die Unreinigkeit des äußeren Heiligthums selbst zu verhindern oder aufzuheben. 3) Die Andeutung, daß mit dem dieses reinigen-

1) Vgl. Über die Opferideen der Alten, insbesondere der Juden, von G. H. F. Scholl, Repetenten am evang. theol. Seminar in Tübingen; in den Studien der evang. Geistlichkeit Wirtembergs 1. B. 2. H. 1828.

2) Wahrscheinlich nur s. v. a. zu völliger Wegschaffung, von עָזַל, wegschaffen.

den Opfer ein völliges Hinwegthun der Sünde aus der Mitte des Volks verbunden sei[1]). Die Darbringung der Brandopfer gleich nach dem Versöhnungsopfer scheint das Fortbestehen der gesetzlichen Opferanstalt und dessen Nothwendigkeit ungeachtet jener außerordentlichen Weihe auszudrucken.

Die Ähnlichkeit der christlichen Feste mit den israelitischen darf nicht die bedeutendere Ähnlichkeit der Thatsachen, auf welche beide sich beziehen, und das Verhältniß der israelitischen Feste selbst zu den christlichen Thatsachen verdecken, aus welchen auf eine freiere Weise erst die christlichen Feste hervorgingen; mit diesen als solchen haben wir es hier gar nicht zu thun.

Das erste und öffentlich größte israelitische Fest, das Passah, bezog sich zunächst auf den Auszug aus Ägypten, wie seine Stiftungsgeschichte lehrt (Ex. 12); allein nur so, daß nicht Alles in der ersten Anordnung blos aus dem Gesichtspunkte der Rückerinnerung betrachtet werden kann. Ein fehlloses männliches Lamm soll geschlachtet, mit dem Blute desselben die Thürpfosten der Israeliten bestrichen, und das Lamm dann ganz verzehrt werden. Der erste und dritte Theil dieses Gesetzes, verbunden mit dem Genusse des ungesäuerten Brots und der bitteren Kräuter, und der Haltung der acht festlichen Tage, macht das fortwährend sich erneuernde Fest aus. Wäre dieses Fest der einzige Zweck der Stiftung gewesen: so wäre die vollständigere Feier an dem Tage des Auszugs und in der Nacht der Gefahr selbst gar nicht nöthig gewesen, und das Fest selbst steht also nicht als Erinnerung an den Auszug und die Errettung überhaupt da, sondern als Erinnerung an die unter besonderen göttlich-vorgeschriebenen Handlungen vorgegangene Errettung. Als die bedeutungsvollste dieser Handlungen erscheint nun das Bestreichen der Thürpfosten und das Essen. Beides war weder für sich noch in seiner Vereinigung ein reales Mittel zur Rettung, denn die Verschonung der israelitischen Häuser konnte ohne Zweifel auf andere Weise vermittelt, ja ein anderes Zeichen konnte gewählt werden. Daß

1) Vergl. die abweichende Ansicht von J. D. Michaelis, Typische Gottesg. S. 73. Über die verschiedenen Deutungen vgl. Bähr Th. 2. S. 685.

aber das Opfer, dessen Blut dieses Zeichen sein sollte, auch gegessen werden sollte, nicht von den Priestern, sondern von den Familien, nicht theilweise, sondern ganz, dies war eine Eigenthümlichkeit, deren Sinn sich durch die nachher in's Leben tretende Opferanstalt keineswegs aufschloß, die vielmehr einzig blieb, und gerade hierin liegt das Vorbildliche auf die Erlösung. Blutvergießen zur geistlichen Rettung und Verschonung, und geistliches Genießen dessen, was durch die Hingebung Christi in den Tod uns dargereicht wird, seiner selbst — dies ist das Zwiefache, was durch den Tod Christi bewirkt ist, und dieses Zwiefache spiegelt sich im Blute des fehllosen Osterlamms, im Genusse seines Fleisches. Ungesäuertes Brod und bittere Kräuter begleiten die gesetzliche Handlung, theils aus äußerer Veranlassung, theils zur Andeutung des Inneren auf eine nur dem Sinne einer demüthig und bußfertig anzuerkennenden Begnadigung entsprechende Weise. (Vgl 1 Kor. 5, 7. 1 Petr. 1, 19.)

Nur in allgemeinerem Sinne vorbildlich ist das Pfingstfest. Da es sich zunächst nicht auf eine Offenbarungsthat, sondern auf die Naturwohlthat der vollbrachten Ärnte bezieht: so erscheint eine Hindeutung auf die Erstlinge des Geistes unter den Jüngern Christi nur insofern entschieden, als man die Natur und ihre Neubelebung selbst als ein göttlich-geordnetes Vorbild des Geisteslebens ansieht. Obwohl man sehr dazu berechtigt ist: so würde diese Vergleichung doch, streng genommen, nicht hieher gehören. Anders freilich erscheint das Pfingstfest, wenn es, nach einer zwar nur im Talmud (vgl. Wetstein zu Act. 2, 1) enthaltenen Überlieferung, zugleich ein Fest der Gesetzgebung war, wo denn die höhere Ordnung durch den Geist Christi als die würdigste Erfüllung alles durch das Gesetz Angedeuteten erschiene.

Das Fest der Laubhütten bezog sich auf das Wohnen des Volks in Hütten während des Zugs durch die Wüste; auch war es Dankfest für die Obst- und Weinlese. Hier scheint das Vorbildliche zu fehlen. Allein wenn man erwägt, daß jene Art des Wohnens in Hütten begleitet war von einem Mitwandeln Je-

hovah's mit dem Volke, einem Wohnen unter dem Volke, zu dessen Ausdruck ihm selbst eine sinnbildliche Hütte erbauet werden mußte: so fühlt man sich wohl geneigt, eine Andeutung des höchsten Wohnens Gottes unter uns in der Person seines Sohnes hier zu ahnen. Ich sage ahnen, weil die Andeutungen des Gesetzes zu schwach sind, um mehr hervorzubringen. Indessen diese Andeutungen fehlen vielleicht eben deshalb, weil das Gegenbild zu groß und noch zu geheim war, um es deutlicher zu bezeichnen.

Eine vorübergehende Anordnung, die eherne Schlange, welche Moses, auf Gottes Befehl, aufrichtete, damit, wer sie ansehe, von dem Bisse giftiger Schlangen genese (4 Mos. 21, 8—9) scheint durch Worte Christi selbst als Vorbild auf ihn bezeichnet zu werden. (Joh. 3, 14—16.) Der nächste geschichtliche Sinn und Zweck der Aufrichtung der ehernen Schlange konnte nur sein Übung und Erprobung des unbedingten und ausschließlichen Vertrauens auf Jehovah in Bezug auf die Heilung, gemäß seinem Befehle, das aufgerichtete Bild anzuschauen. Hierin liegt schon eine tief begründete Ähnlichkeit mit dem von Gott verlangten gläubigen Hinschauen auf Christus als den geistlichen Arzt. Aber sollte hierin der ganze Sinn der Worte des Herrn beschlossen sein? Vielmehr die Erhöhung der Schlange hat, nach den Worten Christi, eine Beziehung auf die Erhöhung Christi; und die Erhöhung Christi muß, dem Zusammenhange seiner Worte nach, wohl zunächst oder doch zugleich die Erhöhung an's Kreuz sein, denn er spricht von dem, was an ihm geschehen müsse, nachdem er vom Himmel gekommen sei, und (so darf man wohl V. 13 fassen) ehe er wieder auffahre (ὑψωθῆναι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου; vgl. Joh. 8, 28. 12, 32). Hierin liegt aber nicht, daß die Schlange Vorbild Christi war (eben so wenig als Jonah persönlich betrachtet). Das Erhöhetwerden ist das Vorbild. Die Schlange ist vielmehr das Bild des Bösen. Das Böse aber, der Feind des Menschen, muß von Christus überwunden werden. Wie nun im Vorbilde der zu Überwindende gezeigt wird und der Überwinder dunkel bleibt: so tritt im

Gegenbilde der Überwinder hervor, aber eben als der scheinbar Überwundene, und auf dem zu Überwindenden bleibt nur der Schleier liegen, den die eigne Dunkelheit um ihn webt. Der Sinn des Vorbilds wäre demnach der Sieg Christi durch das Kreuz zum Heile derer, die ihn mit dem Auge des Glaubens anschauen [1]).

1) Vgl. Menken Über die eherne Schlange und das symbolische Verhältniß derselben zur Person und Geschichte Jesu Christi. Zweite Aufl. Bremen 1829. Die erste Ausgabe (1812) wieß zuerst in neuerer Zeit auf den tieferen Sinn dieses Gegenstandes hin. G. C. Kern Über die eherne Schlange in Bengel's neuem Archiv, B. 1. Stück 1. 2. 3. Tübingen 1822. B. Jacobi Über die Erhöhung des Menschensohns Joh. 3, 14. 15. Ein exeget. dogmat. Versuch, in Stud. und Kritiken. 1835. 1. Heft. Obwohl ich diesem Verf. nicht ganz soweit folgen kann, als er geht: so stimme ich doch, neben vielem Anderen, folgenden inhaltreichen Worten über das Vorbildliche überhaupt ganz bei: S. 35. „Auch die Geschichte ist Weissagung. Die Vergangenheit schließt keimartig die Zukunft in sich, und auf einzelnen, dem Geistesauge erkennbaren Punkten stellt sich wie in einem Bilde das Größere in dem Geringeren, das Innere in dem Äußeren, Gegenwärtiges oder Zukünftiges in dem Vergangenen dar. Hier ist überall nichts Willkührliches, überall ein göttliches Sei, Zusammenhang und beziehungsreiche Ordnung."

Zweites Kapitel.

Vom Heil als Kraft der Belebung.

I. Begriff der Belebung.

1. Als das erste Erforderniß der religiösen Belebung erscheint, daß sie nicht durch Naturgewalt und keinen ihr analogen Zwang hervorgebracht werde. Wäre die Wirkung der Religion nur dem Grade, nicht aber der Art nach verschieden von der treibenden und drängenden Kraft, mit welcher die körperliche Natur ihre Erzeugnisse und Verwandlungen, ihre Gestalten und Blüthen hervorbringt: so gäbe es eben deshalb kein wahres Heil, weil der Begriff des Heils-Selbstbewußtsein des Menschen als persönlichen Wesens in sich schließt, und hierin das Vermögen einer von der materiellen Gewalt unabhängigen Thätigkeit oder der Freiheit liegt. Der Mangel eines solchen Begriffs von Freiheit, wie er aus dem der Persönlichkeit fließt, wird auch keineswegs gut gemacht durch eine Steigerung des Begriffs des Lebens überhaupt, wonach alles Daseiende, auch das Körperliche, eigentlich nur als Ausfluß und Abbild des ewigen göttlichen Lebens angesehen wird, welches sich im Menschen zu der höchsten Stufe der Lebendigkeit, dem Bewußtsein, gleichsam hinaufringe. Denn die hierin liegende Gleichstellung des persönlich-geistigen Lebens mit dem körperlichen droht jenem eben so vielen Abbruch als sie diesem einen doch nur scheinbaren Gewinn verheißt, denn mit der Ableitung des Ganzen von einem unpersönlich existirenden und also sein Abbild nirgend mit Bewußtsein hervorrufenden Gotte wird doch auch das geistigere Dasein der Körperwelt mit dem Todtenkleide einer inhaltleeren Nothwendigkeit und täuschenden Mannichfaltigkeit bedeckt. Wird aber die Persönlichkeit Gottes festgehalten; so tritt auch die Persönlichkeit des Menschen nicht als höchste Stufe des Materiellen, sondern als andersartig als dieses auf, und darin liegt eine Freiheit, die von keiner Gewalt des materiellen Ganzen abhängig sein kann.

Die weitere metaphysische Entwickelung dieses Verhältnisses führt auf den Unterschied der Geisterwelt und Körperwelt, welcher somit als ein tief in dem Wesen der Religion und Theologie begründetes erscheint.

Eben so wie alle Naturnothwendigkeit von der Wirkungsweise religiöser Kraft auszuschließen ist: so auch alles ihr Analoge in der geistig-sittlichen Welt. Furcht und leidenschaftliche Aufregung der verschiedensten Art unterscheiden sich dadurch von der Naturwirkung, daß sie ein sittliches Verderben, durch Freiheit entstanden, schon voraussetzen; dadurch aber treffen sie mit jener zusammen, daß die Gewalt des natürlich Körperlichen über den Menschen durch sie erhöhet wird, also die wirkliche Kraft des ursprünglich Freien in ihm geschwächt wird. Eine Kraft, die auf dieses Verderbtnatürliche der Furcht und der Leidenschaft wirkt und es verstärkt, kann deshalb keine religiöse sein, weil dadurch gerade das verhindert wird, was die Religion bewirken will, die ursprüngliche Ordnung im Menschen, nach welcher das Höhere herrscht und das Niedere dient. Eben deshalb ist auch jede Wirkung, durch welche das Niedere, Endliche im Menschen, selbst durch den Glanz einer poetischen Phantasie, gesteigert wird, wie z. B. eine also begeisternde Kraft dem Mohammed zugeschrieben wird, gewiß nicht religiös.

So leicht es ist, diese irreligiöse Wirkungsweise auszuschließen: so schwer ist es, die Natur der freien Einwirkung der Religion näher und positiv zu bestimmen. Dies ist eben das Gebiet, auf welchem man so leicht an die Gränze entweder einer pantheistischen Regelmäßigkeit oder einer willkührlichen Vernunftherrschaft geführt wird; und wenn die systematische Theologie so oft zwischen diesen Gränzen schwankt: so hat die Apologetik wenigstens die ersten Grundbestimmungen über dieses Verhältniß der Religion zur Freiheit aufzustellen. Die Religion wirkt frei und auf das Freie im Menschen, dies heißt zuerst, der Mensch wird dieser Wirkung inne in dem angeregten Bewußtsein des Geistigen, von der Materie Unabhängigen, Höheren in ihm. So gewiß dies in ihm ist: so gewiß muß es angeregt

werden durch die Wirksamkeit Gottes in der Religion, denn da jenes Höhere göttlicher Natur sein muß, so muß es auch durch das verwandte Göttliche angezogen werden, und da das Höhere und Geistige im Menschen gerade vorzugsweise sein persönliches Bewußtsein bildet: so muß diese Anregung ihm bewußt werden, ohne daß man sie vorzugsweise Denken oder Fühlen nennen könnte, da es die Natur des Bewußtseins ist, daß beides sich auf eigenthümlich-menschliche Weise durchdringt. Diese erste allgemeine Anregung des Geistes im Menschen wird aber auch den Trieb hervorbringen und das Vermögen stärken, alles Sinnliche, wodurch Gedanke und Gefühl angeregt wird, mit Besonnenheit auf das Bewußtsein Gottes und des in diesem Bewußtsein gegebenen Heils zurückzuführen. Ein ursprüngliches, nie ganz zu vertilgendes, Bewußtsein Gottes im Menschen haben wir schon oben anerkannt, und die allgemeinste Religiosität des Menschen besteht darin, alles ihn Anregende auf dieses Bewußtsein zurückzuführen, gleichsam in dasselbe einzutauchen, um auf diese Weise inne zu werden, wie weit das Einzelne sich einigen lasse mit diesem Bewußtsein im Denken und Fühlen, oder inwiefern es von demselben abgesondert bleiben müsse. Dieses gestärkte Vermögen freier Vereinigung aller Eindrücke mit dem Bewußtsein Gottes, in welchem auch das des Heils liegt, ist nun das, wodurch sich die Ansichts- und Ausdrucksweise Vieler in unserer Zeit verstehen und beurtheilen läßt, daß nämlich die Vernunft die religiösen Eindrücke prüfen und vermitteln müsse, ohne welches nur Täuschung und Verderben sei. Insofern man jene Thätigkeit des inneren Menschen, das höchste Bewußtsein zum Herrscher der niederen Eindrücke zu machen, Vernunft nennt, und insofern die religiösen Eindrücke stets begleitet sind mit niederen, an sich selbst unklaren, welche durch das höchste Bewußtsein erst bewährt werden müssen: insofern haben diese Vernunftanwalde völlig Recht, und diese Art von Razionalismus wäre wesentlich religiös und nothwendig [1]). Wenn nun aber nicht

1) Vgl. Allg. Th. Abschn. III. Die Religion als Vermittelung.

Die weitere metaphysische Entwickelung dies[illegible] Grad von Le-
auf den Unterschied der Geisterwelt und [illegible]ft genannt wird,
mit als ein tief in dem Wesen der [illegible] nun behauptet wird,
gründeter erscheint. [illegible]t, als diese mehr oder

Eben so wie alle Naturno[illegible] [illegible]ernunft sich zu Gerichte
weise religiöser Kraft auszusch[illegible] [illegible]sche Sätze urtheilt, dies sei
loge in der geistig-sittlichen [illegible] [illegible]ottes würdig, jenes unwürdig,
Aufregung der verschied[illegible] [illegible] gemäß und jenes widerspreche ihr:
der Naturwirkung [illegible] [illegible]es Umdeuten jener besonnenen und freien
heit entstanden, [illegible] vorhanden, so ist das religiös Freie des
ner zusammen[illegible] [illegible]seins Gottes in ein leeres, willkührliches Re-
Menschen [illegible] [illegible]rakten und eingebildeten Sätzen verwandelt, und
sprünglich [illegible] [illegible]Razionalismus als Verirrung [1]). Mit dem so frei
dieses [illegible] thätigen Bewußtsein Gottes in uns wird sich
und [illegible] immer das Gefühl verbinden, daß man durch Auf-
ge[illegible] dessen, was sich uns innerlich als wahre Religion ankün-
[illegible] das sinnlich-selbstische Leben mit einem Verlangen auf-
[illegible], welches nicht wieder auf sinnliche Güter gerichtet ist, d. h.
das Gefühl eines Losgebundenwerdens von der sinnlichen Ab-
hängigkeit und eines Erstarkens der sittlichen Freiheit muß sich
mit jeder religiösen Wirkung verbinden. Indem wir so das an-
fangs allgemein angeregte Leben zuletzt auf bestimmtere sittliche
Weise sich in das Gefühl endigen lassen, glauben wir die wah-
ren Merkmale der Freiheit in der Religion richtiger angegeben zu
haben, als wenn dem Gefühle von Anfang an der Primat einge-
räumt würde, eine Methode, wodurch es theils pantheistisch zu
werden in Gefahr ist, theils auch der Übergang zu richtigen re-
ligiösen Vorstellungen und Begriffen sehr erschwert wird.

2. Alle religiöse Wirkung wird vermittelt durch die leben-
dige Rede.

Haben wir im Allgemeinen die persönlich-menschliche Frei-
heit in der religiösen Belebung verwahrt: so fragt es sich nun,
welches das höchste, schlechthin nothwendige Mittel dieser Bele-
bung sei. Und dies ist die lebendige Rede; die Rede, weil es

1) Vgl. m. Polemik.

keine vollkommnere Mittheilungsart des geistigen Le-
kann als sie; die lebendige, wie dadurch die aus ei-
n menschlich-persönlichen Wesen hervordringende
wird.

verstehen wir hier die durch ein geistig-per-
zum Ausdrucke des Inneren geordneten
und das Wort in diesem Sinne ist auch der
ck des Heils, da dieses nichts Anderes ist als das
wirkte Einigungsbewußtsein aller geistig-menschlichen
uselemente, welches also dieselbe Ausdrucksweise mit diesen
annehmen muß, die Rede. Dies war ja auch der Grund, wes-
halb die Offenbarung selbst immer zugleich in Wort und Rede
an die Menschen kommen mußte. Eben so nothwendig ist es
also, daß die Mittheilung des durch die Offenbarung in die Welt
gekommenen Heils sich auch des Worts bedienen muß. Die
Sprache hat an sich schon etwas von dem Geiste aller Dinge in
sich, denn indem sie dieselben zu bezeichnen und das von ihren
Berührungen Erkennbare auszudrucken vermag, leitet sie die hö-
here, geistige Wirkung der Dinge weiter als der sinnliche An-
blick derselben es vermag. Aus diesem Grunde wächst die Be-
deutung der Sprache für alles selbstständig Geistige, Gedanken
und Worte berühren einander immer inniger, und in den höch-
sten Gegenständen des menschlichen Bewußtseins, den religiösen,
ist das Wort wegen seiner Geistigkeit und Innerlichkeit (und um
so mehr als es beide Eigenschaften einigt) fast der einzige Aus-
druck des Lebendigen. Hieraus folgt also, daß keine Darstel-
lungsweise des Heils außer dem Worte diesem an Wirkung gleich
kommen könne, daß vielmehr jede erst durch reine und wahre
Verbindung mit dem Worte religiösen Werth erhalte, und ohne
das Wort zwar Kunstwerth, aber keinen religiösen Werth ha-
ben könne. Hieraus folgt von selbst, wie leer religiöse Cäri-
monien ohne Bezug auf die Wahrheit des Worts seien, und wie
alles Sichtbare und die Sinne Berührende in der religiösen Ge-
meinschaft eine Beziehung auf die Mittheilung des Worts ha-
ben müsse.

Das Wort oder die Rede, wodurch die religiöse Belebung vermittelt werden soll, muß aber immer ein lebendiges Wort sein, d. h. es muß hervorgehen aus einer durch das Heil erneuerten und lebendig gewordenen Seele, in welcher allein das natürliche Wort zum Werkzeuge der religiös-lebendigen Mittheilung geweiht werden kann. Hieraus folgt, daß nur diejenige Rede, derjenige Unterricht, der von lebendig Erneuerten ausgeht, wahrhaft religiöses Leben wecken kann, und daß alles nicht aus der Erneuerungskraft des Heils heraus Gesprochene, wenn es doch Religion sein will, mehr oder minder todtes Wort ist, welches auf allen Theilen des religiösen Gebiets ein so großes Übel ist. In der Lebendigkeit des Worts liegt dann auch die begleitende Kraft des Beispiels und Wandels, welche ja da nicht fehlen kann, wo das Wort aus dem Herzen kommt, und welche die immer neue Gewähr von der Wahrheit und Lebendigkeit des Worts ist. Nur daß man die Kraft des Beispiels nicht als etwas äußerlich neben das Wort Hinzustellendes ansehe und fordere, denn wie sollte da wohl verhindert werden, daß das Beispiel selbst trocken und äußerlich geregelt erscheine, sondern Wort und Leben, Rede und That, durchdringen einander so, daß jenes, wo auch die Kontinuität von diesem wegen äußerer Beschränkung nicht beachtet werden kann, seine volle Wirkung thut, nicht aber umgekehrt das Beispiel, ganz ohne das Wort, das religiöse Leben mittheilen kann [1]). Inwiefern das Wort auch zur Schrift werden könne, ohne seine belebende Kraft zu verlieren: dies werden wir im dritten Abschnitte erläutern.

3. Das Heil belebt das Innerste des Menschen zu einer neuen, reinen Zusammenwirkung aller seiner Kräfte.

Die religiöse Belebung unterscheidet sich von jeder anderen geistigen oder sinnlichen Anregung dadurch, daß sie nicht nur Ei-

1) Dagegen scheint angeführt werden zu können 1 Petr. 3, 1: ἵνα καὶ εἴ τινες ἀπειθοῦσι τῷ λόγῳ, διὰ τῆς τῶν γυναικῶν ἀναστροφῆς ἄνευ λόγου κερδηθήσωνται. Allein hier wird das anderweitig vorhergegangene Wort der Verkündigung vorausgesetzt; auch ist das Wort mittheilender Liebe wohl nicht ausgeschlossen.

nen Zweig, Eine Richtung des menschlichen Wesens ergreift und entwickelt, sondern sein Innerstes umwandelt, und daraus eine neue Ordnung seiner höheren Lebenskräfte sich erzeugt. Es ergiebt sich hieraus sogleich, daß weder der Verstand noch der Wille für sich, noch das Gefühl, noch die Einbildungskraft vorzugsweise von dem Heile belebt werden können, auch kann es nicht allein auf eine Vereinigung dieser Kräfte zu einem ästhetischen Gleichgewichte ankommen (denn auf diese Weise würde das Heil irrig als ein schönes Erscheinen des Menschlichen gefaßt werden), sondern vielmehr der innerste Lebensgrund des eigenthümlich und ursprünglich Menschlichen, das Herz, muß von dem Verderben befreit und durch Vereinigung mit Gott im Geiste neu belebt werden. Hier gilt es, daß die geschichtlich und erfahrungsmäßig erwiesene Thatsache dieses Verderbens aufgehoben werde durch die Religion als Heil des sündigen Menschengeschlechts [1]), so daß eine neue und reine Kraft und Ordnung des Lebens von innen entsteht. Hiebei zeigt sich nun die Schwierigkeit, daß diese neue, reine Ordnung nicht bestimmt und gemessen werden kann nach dem Vorherrschen Einer Richtung, und daß doch nur dieses eigentlich, wegen der natürlichen Einseitigkeit der menschlichen Anlagen, Personen, Zeitalter, wahrgenommen werden kann. Müßte man nun sagen, die religiöse Wirkung sei eine blos innere, die nur von dem verstanden und bezeichnet werden könne, welcher sie vollständig in sich erfahren: so müßte man auf eine wissenschaftliche Nachweisung dieser Wirkungen Verzicht leisten. Jenes ist jedoch nicht anders der Fall, als es überhaupt von religiösen Gegenständen zugestanden werden muß, und indem man darauf hinweiset, daß die religiöse Wirkung nicht Erkenntniß als solche, nicht Sittlichkeit als solche, nicht Gefühlsbildung als solche sei, wird der Sinn geschärft für die schon bei dem Begriffe des Heils entwickelte neue Harmonie des innersten Lebens. Durch diese letzte Bestimmung begegnen wir auch einem von einer anderen Seite sich darbietenden Irrthume, näm-

1) Vgl. Allg. Th. 2ter Abschn. III.

lich der Verwechselung der religiösen Belebung mit den Wirkungen der Kunst. Diese hat nämlich auch ihr Wesen in der Harmonie, und zwar in der sinnlich-darstellbaren Harmonie der Weltverhältnisse und Weltkräfte, wobei diese unter dem Einflusse der Idee der Gottheit als ein Ganzes erscheinen. So lange nun jemand die Harmonie der Weltkräfte unter einander deshalb für die höchst-mögliche Harmonie hält, weil ihm die durch die Trennung des Herzens von Gott gestörte Harmonie der Menschheit mit Gott nicht als eine weit höhere erscheint (d. h. weil er die Sünde nicht als Abfall von Gott erkennt), so lange ist er in Gefahr, Religion und Kunst zu verwechseln, und die ihrem innersten Wesen nach weltlichen, d. h. hier nicht sündlichen, sondern unter dem Gesetze des Wechsels, der Einseitigkeit und der Vergänglichkeit stehenden, Wirkungen aller Kunst für die religiösen Wirkungen und Kräfte selbst zu halten, obwohl diese einer weit höheren Natur sind. Und hiemit eröffnet sich uns die Möglichkeit, einige nähere Bezeichnungen der von innen nach außen dringenden Heilswirkungen aufzustellen: 1) Jede Hauptkraft des Menschen erscheint in der Richtung, der Wiedervereinigung des Menschen mit Gott förderlich zu sein; sie macht also keine Ansprüche mehr für sich, sondern will dem lebendig-gewordenen Bewußtsein Gottes im Menschen dienen. 2) Die gegen die Außenwelt persönlich fortschreitende sittliche Kraft des Menschen (und Außenwelt ist er selbst auch, insofern er auf sich wirken kann) ist beherrscht durch ein freies, von der Idee Gottes belebtes, Abhängigkeitsbewußtsein, welches die innere Unabhängigkeit von den Weltverhältnissen in sich schließt. 3) Die Harmonie des Lebens, deren sich der Mensch durch das Heil bewußt ist, strebt über alle äußere Darstellung und Wirkung hinaus nach einem reinen Zustande des gesammten Geistes- und Herzenslebens der Menschheit.

4. Die belebende Kraft des Heils zeigt sich in Übereinstimmung mit der Entwickelung aller geistig-sittlichen Verhältnisse des menschlichen Geschlechts.

Ist das Heil die göttliche Kraft, wodurch das gesammte

Leben der menschlichen Natur von innen aus wieder hergestellt werden soll: so kann sie nicht in Widerspruch stehen mit irgend einem in der Idee der menschlichen Natur gegründeten Verhältnisse, sondern muß vielmehr der Entwickelung dieser Verhältnisse vortheilhaft sein; sie muß nicht zerstören, sondern bilden und erhalten.

Man könnte vielleicht sagen, es gebe keine höhere Verhältnisse, die die Religion zu achten, denen sie sich anzuschließen, sondern nur solche, die sie zu erschaffen habe. Hiebei würde indessen übersehen, daß die Religion die höheren menschlichen Anlagen zwar zerrüttet, aber nicht vernichtet findet, und daß die absolute Unfähigkeit des Menschen, aus sich selbst das Heilmittel seines inneren Verderbens zu schaffen, dennoch sehr wohl bestehen kann mit solchen edleren Regungen seiner Kräfte, wodurch das von der übrigen Natur begünstigte, durch die Geschichtsentwickelung der Nazionen bedingte ursprünglich Gute und Kräftige des menschlichen Geschlechts in gegenseitiger Berührung hervortritt. So entsteht, auch bei nicht geheiltem innerem Verderben, in der Weltgeschichte Gesetz und Recht, Haus und Bürgerthum, Wissenschaft und Kunst, und obwohl dies Alles in Bezug auf die Vereinigung des Menschen mit Gott nur ein Anlauf ist, von dem das Menschengeschlecht jedesmal ermattet und verirrt wieder zurücksinkt: so ist es doch etwas Gutes, denn es ist eine relative Stärkung des Höheren gegen das Niedere, des Gemeinsamen gegen das Eigensüchtige. Dies ethisch Gute und Edle ist da, und von dem Heile der Religion muß sich zeigen lassen, daß es keine Richtung desselben zerstöre, sondern jede achte und sich frei entwickeln lasse. Eine Religion, welche durch ihr Prinzip entweder den Staat oder die Familie, die Wissenschaft oder die Kunst zerstörte oder unmöglich machte, wäre nicht die wahre und trüge nicht das Heil in sich, und dasjenige in jeder zeitlichen Erscheinung auch der wahren Religion, wodurch etwas rein Menschliches zerstört wird, ist das ihr beigemischte Falsche.

Es ist indeß nöthig zu bemerken, daß die Religion die sittlichen Lebens- und Kulturverhältnisse nicht von einem ihr frem-

den Standpunkte aus befördern könne; ihr fremd ist aber jeder, wobei nicht die Einigung des Herzens mit dem offenbarten Gott im Geiste als das höchste Ziel betrachtet wird. Fremd ist ihr daher auch jede einseitige Bestrebung, in veredelten oder gesitteten Formen das Heil zu suchen, seien sie politischer oder allgemein geselliger Natur, fremd eben so ein unbestimmtes Ideal von Fortschreitung und Humanität, welche, so lange die Herzen nicht mit Gott wiedervereinigt sind, weder Anfangs- noch Zielpunkt hat, und deren Verwechselung mit dem Heile der Menschheit auch trefflichen Männern des achtzehnten Jahrhunderts auf eine recht verflachende Weise begegnet ist. Das Heil der Religion kann gar nicht unmittelbar und zunächst den Staat, die Wissenschaft, das Haus, die Gesellschaft entwickeln, denn nähme es sich eines dieser Verhältnisse vorzugsweise an: so würde es schon ihren eigentlichen Beruf, das Innere zu heilen, versäumen. Indem es aber dieses thut, reinigt es jedes Verhältniß zugleich mit, welches in seiner natürlichen Entwickelung nur durch eine von ihm selbst unverstandene innere Unreinheit gehemmt wurde, und indem es reinigt, nähert es ein jedes Verhältniß dem anderen und alle ihrer Vollendung, denn das innerlich Hemmende und Trennende war der Grund, weshalb die Verhältnisse einander nicht lebenskräftig durchdrangen. In diesem Sinne ist die wahre und absolute Religion die innere Friedensstifterin und die Mutter der ächten Bildung, und zwar eine Mutter, die nicht altert, wenn die Tochter aufblüht.

5. Das Heil bringt eine eigenthümliche und reine Vereinigung der von ihm belebten Gemüther hervor.

Da das Heil die Herzen mit Gott einigt, so muß es sie auch unter einander einigen, denn die mit göttlichem Leben erfüllten Herzen müssen einander anziehen und lieben, da sie eines in dem anderen das wahrnehmen, was sie selbst am innigsten verlangen. Diese Vereinigung der Gemüther ist eigenthümlich, denn sie entspringt nicht aus der allgemein-natürlichen Anziehungskraft, welche das Gleichartige in allen endlichen und sinnlichen Dingen hat, sondern auf ganz anderem Wege, durch

die vorhergegangene bewußte Wiedervereinigung mit Gott und Erzeugung einer neuen Lebensharmonie. Diese Vereinigung ist rein in einem ausgezeichneten Sinne, ja sie ist, sofern sie da ist, schlechthin rein, denn Erhaltung und Förderung des höchsten Guten ist an sich Abwehrung aller Vermischung des Ungleichartigen, Herstellung ursprünglicher Einfachheit, also Reinheit. Hieraus geht schon hervor, daß eine solche innere Vereinigung der Gemüther sich auch äußerlich und in einer gewissen Leiblichkeit darstellen wird; und da alles äußerlich Werdende in der Menschheit sich an Raum und Zeit binden muß: so muß das Heil, soweit es in der Menschheit Wurzel gefaßt hat, auch eine äußere zeitliche und räumliche Gemeinschaft hervorbringen. Da es aber schon Unreinheit wäre, wenn diese Gemeinschaft ihren Unterschied von den übrigen ethischen Gemeinschaften nicht an den Tag legte: so wird es das Streben der wahren Gemeine sein, ihren Unterschied vom Staate, vom Hause, von dem wissenschaftlichen Vereine und anderen irgendwie kundzuthun.

II. Von den Wirkungen des Christenthums.

1. Diejenigen Wirkungen des Christenthums zeigen vorzüglich seine belebende Kraft, in denen ein Zusammenhang zwischen der Belebung der Individuen und der des ganzen Geschlechts sichtbar wird.

Es handelt sich in diesem Abschnitte von geschichtlichen Thatsachen, deren Anerkennung zwar, wie alles andere apologetisch Historische, eine christliche Richtung des Blicks verlangt, weil es ohne diese immer näher liegen wird, das empirisch Faktische lieber durch eine unbefriedigende Hypothese zu erklären als aus der göttlichen Kraft des Christenthums. Diese Thatsachen werden natürlich nur in einer Auswahl aus dem unermeßlichen Gebiete der christlichen Kirchengeschichte bestehen können, während die zusammenhängende Erzählung derselben nicht blos auf Veranschaulichung der eigenthümlichen Kraft, sondern auf Aufweisung des vollständigen Verhältnisses des Christenthums zur Weltgeschichte es anlegen muß, und in diesem Unterschiede liegt die apologetische

Berechtigung einer solchen Benutzung der Geschichte [1]). Diese Wirkungen werden nothwendiger Weise theils besondere, theils allgemeinere sein, insofern eine jede in die Weltgeschichte eintretende große Erscheinung theils gewisse Individuen oder individuelle Lebensverhältnisse besonders ergreifen, theils in der ganzen Lage des von ihr berührten Theils der Menschheit, mittelbar in der gesammten Menschheit, sich äußern wird. Fragen wir nun, welches das Prinzip der Auswahl dieser Thatsachen sei: so möchte wohl nichts mit dem Wesen der Apologetik Übereinstimmenderes und der Natur der religiösen Belebung Angemesseneres angegeben werden können, als ein solches Verhältniß der allgemeinen und besonderen Wirkung, wodurch von jener aus ein Übergang zu dieser und von dieser zu jener wahrgenommen werden kann; d. h. das werden die am meisten die Kraft des Christenthums beweisenden allgemeinen Wirkungen desselben sein, die eine Anregung der Individuen und individuellen Lebensverhältnisse in sich schließen; und diejenigen Wirkungen auf das Individuelle werden am beweisendsten sein, welche sich ihrem Wesen nach zu einer allgemeineren Berührung erweitern. Auf diese Weise wird eine Auswahl dahin zu streben haben, einen in sich zurückgehenden Kreis von christlichen Wirkungen aufzuweisen, welcher sich eben so sehr erweitert, als nach der Tiefe hin konzentrirt. Wir lassen in unserer Darstellung die individuelleren Wirkungen den allgemeineren vorangehen, weil eben dies dem apologetisch-historischen Eindrucke, den wir bezwecken, vortheilhafter ist. Als besondere Wirkungen betrachten wir die Wirkungen auf einzelne Menschen, die auf das häusliche Leben und die Erzeugung eines an Raum und Zeit gebundenen christlichen Gemeinwesens. Als allgemeinere Wirkungen die auf die Staaten, auf die Wissenschaften und auf die Künste.

2. Es giebt Menschen, die ein eigenthümliches Leben durch den Glauben an Jesus Christus haben, in welchem sich das findet,

1) Deshalb ist auch der Tadel, den Lechler a. a. O. S. 616 schlechthin über die Aufnahme des Historischen ausspricht, ungegründet.

was alle Nichtchristen ersehnen, ohne es zu erlangen, und das nicht mangelt, wodurch der Einzelne sittlich in das Ganze eingreift.

Auf ein eigenthümliches Leben vermittelst ihres Glaubens machen die Christen Anspruch, denn eben dadurch unterscheiden sie sich von anderen Religiosen, so wie von denen, welche die Natur oder die Kultur selbst für die Religion halten. In diesem Leben findet sich das, was alle Nichtchristen ersehnen und nicht haben, d. h. es findet sich darin ein solches Bewußtsein von wiederhergestelltem Verhältnisse zu Gott und eine solche Hoffnung des über den Tod hinausreichenden Wesentlichen dieses Verhältnisses, eine solche Beruhigung über die Vergänglichkeit des Lebens und Freudigkeit zum Wirken, wie sie nothwendiger Weise jeder zum vernünftigen Bewußtsein seiner Anlagen und seiner Bestimmungen gelangte Mensch ersehnen muß, denn Sehnsucht nach freier, persönlicher Einigung mit Gott ist das Wesen aller natürlichen Religiosität, und Wirksamkeit mit Ruhe ist das Ziel jedes edleren Strebens. Wie können wir aber behaupten, daß die Nichtchristen alles dies nicht haben, da so Manche den Glauben an Jesus Christus, in dem von uns aufgezeigten Sinne des Heils, verleugnende Christen doch sehr oft versichern, alles dies zu haben? Den Beweis für unsere Behauptung werden wir allerdings nicht abgesondert von dem Beweise, und der Darstellung der Art, wie die Christen es haben, liefern können. Daraus muß sich denn ergeben (für das recht gerichtete Auge), daß, was diejenigen Nichtchristen, die jenes zu haben behaupten, so nennen, etwas wesentlich Anderes sei, und so wird ein Licht zurückfallen auf die Aussage von einer wenigstens eben so großen Anzahl aufrichtiger Nichtchristen, welche offen bezeugen, daß sie alle jene Güter nicht haben. Wie aber kann der Beweis dafür geliefert werden, daß die Christen jene Güter haben? Uns scheint, auf diesem Gebiete nur auf zwiefache Weise: durch ihr eigenes Zeugniß, sofern dies sich als eine That aus ihrem Inneren zu erkennen giebt, und durch das Zeugniß der Nichtchristen, sofern sich dieses als Beweis einer Macht des christlichen Lebens, die Nichtchristen ihren eigenen Mangel recht fühlen zu lassen, darstellt.

Seit dem Dasein des Christenthums bis auf die gegenwärtige Zeit bezeugt eine Anzahl von Menschen, die wir weder für unaufrichtig noch für schwärmerisch halten können, mit ihrem Glauben an Jesus Christus, ihrem Anerkennen seiner als des Mittlers und Heilandes, in dem Gerechtigkeit und Leben sei, hänge das Gute unauflöslich zusammen, dessen sie sich in der Ruhe und Freudigkeit ihres Herzens, in dem Gottesgefühl und der Lebenshoffnung ihres Inneren, bewußt seien. Viele versichern, daß sie recht wohl wissen, daß es nicht seit dem Anfange ihres Selbstbewußtseins dergestalt in ihnen gewesen sei, sondern dies sei entstanden durch ihre glaubende Anerkennung Christi. Diese Versicherung ist unverwerflich, sie ist eine Thatsache, die wir beachten müssen, weil sie, im Zusammenhange ihres ganzen Seins und Handelns, ohne Anerkennung der göttlichen Kraft des Christenthums nicht zu erklären ist.

Es giebt viele Nichtchristen, welche versichern, bei denen, welche sich für Christen erklären, zwar nicht jene inneren Güter wahrgenommen zu haben (denn das könnten sie nicht, ohne sie selbst zu haben), aber etwas zu finden, was sie sich, ungeachtet einer ziemlich weit verbreiteten Welt- und Menschenkenntniß, nicht erklären können aus den Lebensbedingungen, die anderen Menschen auch zu Gebote stehen, eine gewisse Vereinigung der Thätigkeit mit Ruhe, der allgemeinen Gottesfurcht mit besonderer persönlicher Zuversicht, der Kraft mit Milde, wie sie es auch wohl haben möchten, aber nur nicht wüßten, wie dazu zu gelangen sei. Daß es solche Nichtchristen gegeben habe, ist unleugbar, und viele ernstere philosophische Denker, die noch keinen christlichen Glauben hatten, sprachen in diesem Sinne. Ähnliches spricht sich in der Art aus, wie die gleichgültigere, offenbar nicht lebendig vom Christenthume ergriffene Menge in ihren besseren Augenblicken von ausgesprochenen und redlichen Christen urtheilt. Noch bestimmter ist aber die Anerkennung vieler Christen von Seiten der Nichtchristen in Bezug auf die sittlichen Eigenschaften, wodurch sie ihren Mitmenschen dienen. Daß viele Christen Einsicht und Thätigkeit, Wohlwollen und Kraft in einem ausgezeich-

neten Grade besitzen, ist kaum zu irgend einer Zeit in der Welt geleugnet worden; und obwohl die Welt niemals einsehen konnte, daß dies die Folge ihrer religiösen Überzeugung sei: so ist doch die Thatsache, daß diese jene allgemein sittlich-geistige Entwickelung nicht nothwendig hindert, deshalb so bedeutend, weil, wenn sie nicht hindert, Grund zu der Annahme da ist, daß sie befördert, da eine bedeutende religiöse Erregung nicht ohne den einen oder den anderen Einfluß auf das Leben bleiben kann.

3. In Familien, in denen das Christenthum lebendig geworden, ist die natürliche Zuneigung durch ein unauflösliches, alle Thätigkeit ihrer Glieder vereinigendes Band geweihet.

Wir nehmen eine gewisse natürliche Zuneigung einer aus der Monogamie entstandenen Familie an, ohne dies schon zum Vortheile des Christenthums zu benutzen. Doch wir behaupten, keine Art und Stufe dieser natürlichen Zuneigung könne, ohne das Christenthum, vor Auflösung und Herabziehung bewahrt bleiben. Nehmen wir nämlich diese Zuneigung vorzüglich von der Seite des sinnlichen Zusammenlebens und gemeinsamen Genusses: so wird sie, unter der Voraussetzung der Sitte und Ordnung, Erheiterndes und Behagliches mit sich führen, ohne daß man zeigen könnte, wie dieses immer erneuerte überwiegend-sinnliche Aneinandertheilhaben nicht sollte entweder die verschiedenen Individuen gegen einander aufregen, oder die Natur eines überwiegend klugen Vertrages zum möglichst unverkürzten Genusse des Irdischen annehmen. Denken wir uns aber die höchsten Stufen geistig-sittlicher Ausbildung der Individuen, welche ohne das Christenthum möglich ist: so muß nothwendig das eigentlich Sinnliche des Bandes immer loser werden, ohne daß die häufig bedeutend große Verschiedenheit der individuellen Richtungen an dieser verschwindenden sinnlichen Gemeinschaft oder an der bloßen Betrachtung derselben ein Mittel der Annäherung und Zusammenhaltung haben könnte. Deshalb ist die Erscheinung so häufig, daß die Glieder einer gebildeten Familie, in der kein lebendig-religiöses Leben ist, mehr neben einander hergehen, als in einander leben; daß die Verschiedenheit der Bahnen, die sie ein-

schlagen, nicht nur einen Mangel an gegenseitigem Verständniß hervorbringt, sondern auch mit dem zurückgebliebenen natürlichen Gemeinschaftsgefühle theils ein künstliches Verhältniß eingeht, theils immer vergeblich eine Annäherung versucht und sie endlich ganz aufgiebt. Und alle diese Fälle gehören zu den günstigen; denn die Thatsachen entschiedenen Zwistes, wie sie auf die bittere Wurzel des Mangels innerer Gemeinschaft zwischen den Ältern hindeuten, liegen am Tage, und zwar so, daß hier weniger als anderswo die Unsittlichkeit und das Unrecht des Einzelnen nachgewiesen werden kann.

Das Christenthum begründet nun die wahre monogamische Ehe dadurch, daß es beide Gatten in ein Verhältniß zu Jesus Christus stellt, in welchem sie ihr Verhältniß zu einander wieder finden, nicht nur allgemein als Liebe und Treue, sondern der Mann findet in der Gemeinschaft des Herrn die Kraft der leitenden, die Frau die der dienenden Liebe. Hieraus entwickelt sich nothwendig eine im Wesentlichen unzertrennte Kraft der Wirkung auf Kinder und Hausgenossen, deren allgemeinste Äußerung das Bestreben ist, Ehrfurcht vor Gott und Verständniß seiner Offenbarung zu wecken und zu fördern, ein Bestreben, welches von der einer Kraft sich gleichen, gerechten und Beispiel gebenden Liebe begleitet ist. Hieraus entsteht unter der Voraussetzung, daß so guter Einwirkung nicht fortdauernd widerstanden werde, allmälig in den Gliedern des Hauses eine freie und frohe Unterordnung unter die Ältern um Christus willen, nicht nur ein verständiges Mitwissen um den wahren Beruf und Zweck des Hauses, sondern ein warmes, reines Mitfühlen des gemeinsamen Lebens, wodurch die individuelle Kraft und Richtung vor unschönem Mißverhältniß und vor Trennung vom Ganzen bewahrt wird. Und es ist nicht einzusehen, wie dies das individuelle Leben hebende und erwärmende Gefühl mit der Zeit verschwinden sollte, da die besonderste Entwickelung der subjektiven Richtung in jenem immer noch ein Höheres und Gemeinsames findet, und keine Entfernung der Zeit und des Raums solche einmal in die ganze Lebensentwickelung eingedrungenen Kräfte zerstören kann. Insofern nun eben

dieſe aus dem chriſtlichen Familienleben hervorgehenden religiöſen Kräfte auch wieder eintreten in das Leben neuentſtehender Familien, darf man ſagen: das Chriſtenthum vermag durch die Familien den bürgerlichen Gemeinen und den Völkern einen Geiſt des höheren Lebens mitzutheilen, und es iſt allein der irreligiöſe Widerſtand, der dieſen göttlichen Zweck nicht oder nur halb erreichen läßt.

Daß es nun ſolche Familien giebt, durch die und in denen das Chriſtenthum theils den Individuen, theils den anderen Ganzen ein wahres Leben mittheilt, das muß man zugeben, ſobald man nur die Reinheit und Wahrheit des Anfangspunktes anerkennt, denn aus dieſem ergiebt ſich alles Andere. Der Anfangspunkt iſt hier die chriſtliche Gottſeligkeit der Ältern, freilich wie ſie vom Geſammtleben der Gemeine Chriſti getragen wird, und ihre Einwirkung auf Kinder und Hausgenoſſen. Daß es chriſtlich-lebendige Individuen giebt, ſahen wir im Vorigen. Daß die erziehende Einwirkung ſolcher Ältern in unzähligen Familien die Quelle häuslicher Frömmigkeit und chriſtlicher Sitte (welche wiederum auf das innere Leben zurückwirkt) geworden iſt, das beweiſet eine mäßige Bekanntſchaft mit der Lebensgeſchichte vieler großen und guten Menſchen vor und ſeit der Reformazion, und die Erfahrung ſtellt täglich Beiſpiele vor Augen, welche aus einem anderen Grunde als aus der Kraft des chriſtlichen Familienlebens nicht erklärt werden können.

4. Das chriſtliche Gemeinweſen zeigt eine Kraft gegenſeitiger Mittheilung, welche ein fortſchreitendes religiöſes Leben in der Chriſtenheit verbürgt.

Indem wir an dieſer Stelle von dem chriſtlichen Gemeinweſen ſprechen, behaupten wir keinesweges, daß alles Gemeinweſen, auch nach ſeiner inneren Seite und Kraft, nur aus dem Zuſammentritte chriſtlicher Individuen und Familien entſtehe. Es ließe ſich vielmehr, auf einem anderen Gebiete, leicht zeigen, wie das Entſtehen des chriſtlichen Lebens der Individuen nicht denkbar ſei ohne die Annahme eines zugleich über eine größere oder geringere Gemeinſchaft von Menſchen ſich verbreitenden Geiſtes, ſo daß kein einzelner Chriſt behaupten dürfte, früher dageweſen

zu sein als die Kirche Christi. Allein dieser Gesichtspunkt liegt uns hier fern, und es kommt nur auf die thatsächliche Nachweisung eines solchen aus dem Christenthum hevorgegangenen geschichtlichen Gemeinwesens an, in welchem sich die eigenthümliche Kraft des Christenthums offenbar macht. Eben deshalb berühren wir hier nicht jene größeren, die ganze Christenheit umfassenden und vereinigenden Wirkungen, welche sich entweder nur durch das Vorherrschen historischer Reflexion oder durch sehr in's Einzelne gehende kirchenhistorische Nachweisungen beurtheilen lassen; sondern wir halten uns vorzugsweise an die in Raum und Zeit vorkommende Thatsache christlicher Gemeinen, deren eigenthümliches Dasein überhaupt nicht in dem Grade, als gewöhnlich vorausgesetzt wird, von dem äußeren Dasein der ganzen Kirche oder von der Wirkung Einzelner abhängig sein möchte.

Es ist thatsächlich, daß inmitten der Bevölkerung christlicher Länder mehr oder minder ausgebildete Gemeinschaften bestehen, deren Glieder gewisse auch äußere Rechte und Pflichten anerkennen, welche einen Fortschritt der ganzen Gemeinschaft im religiösen Leben bezwecken. Abgesehen von der äußerlichen Entstehung und Verfassung der christlichen Gemeinen, welche hier und dort verschieden sein wird, ist soviel klar, daß alle Gemeinen als solche einen göttlichen Beruf und Trieb bekennen, Jesus Christus gehorsam zu sein, theils durch eine gemeinsame gottesdienstliche Aneignung der von ihm ausgehenden religiösen Anregungsmittel, seines Worts und seiner Stiftungen, theils durch eine die natürlichen Lebensmotive durchdringende Einrichtung des Lebens nach seinen Vorschriften. Dieser Trieb des Gehorsams gegen Christus zeigt sich nun als religiös und von allgemein-sittlichen und bürgerlichen Antrieben verschieden dadurch, daß er Wirkungen hervorbringt, die mit diesen Antrieben nichts gemein haben. Wenn es auch allgemein sittlich sein sollte, sich zu religiöser Anregung zu versammeln: so ist es doch gewiß nicht allgemein sittlich, sich die Person Jesu Christi als den Mittler zwischen Gott und Menschen zu eigenthümlicher Dankbarkeit zu vergegenwärtigen, und dies geschieht von denjenigen christlichen Ge-

meinen, die den Trieb, als Gemeinen zu leben, am ſtärkſten in ſich fühlen. Wenn es auch bürgerliche Pflicht ſein ſollte, von den Vorgeſetzten auch in Bezug auf ſittliches Verhalten Ermahnungen anzunehmen: ſo kann es doch nicht bürgerliche Pflicht ſein, Männern, die Chriſtus als den Mittler verkündigen, gerade in dieſer Beziehung Gehör zu geben. Beides iſt Thatſache bei chriſtlichen Gemeinen, durch beides verbreitet ſich über ihr Ganzes eine eigenthümliche Gemeinſchaftlichkeit der Gefühle und Begriffe von göttlichen Dingen, eine gegenſeitige Beobachtung, Anerkennung und Ermunterung ihres religiös-ſittlichen Verhaltens, welche man ohne das chriſtliche Prinzip nicht erklären könnte. Es iſt zwar unbeſtreitbar, daß ein Theil der äußerlich mit den chriſtlichen Gemeinen verbundenen Perſonen dieſe Wirkungen nicht an ſich zeigt. Aber man wird doch nicht leugnen können, daß in anderen, wenn auch kleineren Kreiſen, die in Bezug auf das Gemeinleben ſich von dem größeren nicht abſondern, dieſe Wirkungen ſichtbar ſind, und indem man die äußere Anſchließung Anderer an die Gemeine ohne religiöſes Leben hinreichend erklären kann, hat man ein um ſo entſchiedeneres Recht, die jene Wirkungen Zeigenden für die wahren Glieder der chriſtlichen Gemeinen zu halten. Nimmt man nun hinzu, daß ausgebildetere Gemeinen neben dem Geiſtlichen eine Repräſentazion der Gemeine in ihren Älteſten beſitzen, deren Zuſammenſein eine Behandlung von äußeren Dingen in beſtimmter Beziehung auf die Zwecke der Gemeinſchaft mit Chriſtus darſtellt, von denen Warnung und Ermunterung, ſittliche Aufſicht und Beiſpiel über das größere Ganze ausgeht; erwägt man, wie in manchen Gemeinen, auch nach Abrechnung alles unlauteren oder ſelbſtgefälligen Eifers für beſondere Meinungen, Gefühle und Gewohnheiten, aus dem Gemeinleben eine unverkennbare häusliche Frömmigkeit und Zucht, herzliche Mittheilung und Ermunterung zum Beſſeren des Lebens, eine Empfänglichkeit für die Zurechtweiſungen und Belehrungen der Älteren und Bewährteren und ein verſtändiger und freiwilliger Geiſt der Wohlthätigkeit ſich entwickelt hat und fortwährend darin erhält: ſo muß man geſtehen,

hier zeige sich das Bekenntniß Christi thätig und kräftig und voll solcher Früchte, wie sie die gesellschaftliche Lebensentwickelung an sich nicht zur Reife bringen kann. Ist dies nun auch nur in einem kleinen Theile der christlichen Gemeinen der Fall: so wird sich doch ein geringerer Grad dieses Lebens überall annehmen lassen, wo sich nur der Grund, eine treu festgehaltene Gemeinschaft mit Christus als dem Mittler, nachweisen läßt; und da eine allmälige höhere Entwickelung des auf diesem Grunde beruhenden Gemeinlebens erwartet werden darf: so ist hierin eine Bürgschaft eines fortschreitenden religiösen Lebens in der Christenheit überhaupt gegeben. Möge nun ein Theil der wahren christlichen Gemeinen durch besondere Hindernisse des christlichen Lebens mehr als der andere zurückgehalten, möge in anderen der innere Fortschritt verdeckt werden: diejenige Wirkung werden wir in allen anerkennen müssen, welche gleichermaaßen die Individuen weiter bringt in Herzensvereinigung mit Gott und die größeren sittlichen Ganzen in der Christenheit mit einer zu Gott hinführenden Lebenskraft durchdringt. Dies ist Zeichen und Gewähr der göttlichen Kraft der Religion, auf welche christliche Gemeinen gegründet sind.

5. Das Christenthum wirkt so auf die Entwickelung der Staaten, daß die Güter der Ordnung und Freiheit je länger je mehr befestigt werden.

Nur das soll herausgehoben werden, wovon sich, ohne den vollständigen Faden der Geschichte, deutlich machen läßt, daß vorzugsweise die christliche Religion es in den neueren Staaten hervorgebracht habe, und was, indem es nicht aufhören kann, wirksam zu bleiben, zugleich eine Rückwirkung auf das innere Leben der Menschheit hat. Wir setzen hier keinen anderen Begriff des Staats voraus, als den einer volksthümlichen Gemeinschaft, durch welche Recht und Ordnung aufrechterhalten und fortgebildet wird.

Die Staaten des Alterthums und aller nichtchristlichen Völker leiden unleugbar an dem Mangel alles bewußten und sittlichen Verhältnisses zum Ganzen der Menschheit. Da keine würdige Idee von diesem ihnen einwohnt: so treibt die natürlich-

volksthümliche Selbstsucht die nichtchristlichen Staaten sich auf Kosten der Nachbarstaaten, ja der allgemein-menschlichen Verhältnisse zu gestalten, und so nothwendig etwas in ihr Leben aufzunehmen, was früher oder später, das verkannte Menschliche gleichsam rächend an dem Staate, diesem seinen Untergang bereitet. Mit diesem Mangel an menschlichem Gemeinschafts- und Brudergefühl hing zunächst der schreckliche Flecken der alten Staaten, die Sklaverei, zusammen, denn nur aus der Nichtachtung des Menschlichen, gegenüber dem Volksthümlichen, läßt sich eine Herabwürdigung eines Theils der Bevölkerung zum Sacheigenthum erklären. Entferntere, doch unverkennbare Beziehung hierauf hat das Getheiltsein der alten und nichtchristlichen Staatsverfassungen zwischen der despotischen Einheit der asiatischen Monarchieen und der demokratischen Willkühr der griechischen Republiken. Nicht als wenn nicht, durch eine Fülle von Abstufungen und in den besseren Zeiträumen bürgerlicher Tugend, in beiden Formen Edles und Großes erschienen wäre; allein schon daß die eine Form das entschieden Vorherrschende war und noch ist in nichtchristlichen Staaten: darin liegt nicht allein die Gefährdung des Rechts auf der einen und der Ordnung auf der anderen Seite, sondern die Gefahr ist auch immer vorhanden, die zu lange unterdrückte eine Kraft der natürlichen Staatenbildung werde die andere bis zur Zerstörung überwältigen, wie denn die Republiken des Alterthums sich in die unlebendige Einheit des römischen Kaiserthums verloren, und das Aufhören und Erschlaffen asiatischer Despotieen eine mannichfaltige ordnungslose Willkühr in so vielen nichtchristlichen Ländern hervorgebracht hat.

Was hat nun das Christenthum auf diesen Zustand der Staaten gewirkt? Wie weit hat es diesen Gebrechen abgeholfen? Und was hat es den neu entstehenden Staaten mitgegeben, um die Krankheiten zu verhindern oder zu mindern? Wir antworten im Allgemeinen, das Christenthum konnte und sollte nicht die aus der allgemeinen Selbstsucht und Rohheit herrührenden Richtungen der Unterdrückung und der Willkühr, der falschen Ord-

nung und der falschen Freiheit, plötzlich aufheben, denn es wirkt nur von innen und von kleinen Kreisen aus allmälig, und diese Übel sind gerade das äußerlich und in der Masse am meisten Kraft Gewinnende; aber es brachte ein religiöses Lebensprinzip in die christlichen Staaten, wodurch die erhabnen Güter bürgerlicher Ordnung und Freiheit, von innen still gehegt und erhalten, zwar noch immer von den Schwankungen und Extremen der natürlichen Geschichtsentwickelung nicht unberührt bleiben, aber so viel Selbstständigkeit und Kraft erhalten haben, daß sie nach jeder Erschlaffung Erfrischung und Belebung, nach jeder Verwirrung Wiederherstellung gewähren, und fortschreitenden Einfluß auf die äußeren Verhältnisse versprechen. Zum Beleg, daß das Christenthum also wirkt, heben wir folgende Punkte hervor:

a. Das Christenthum hat die Sklaverei abgeschafft und die Leibeigenschaft gemildert. Das die bekehrten Nazionen ergreifende Gefühl natürlicher Gleichheit der Menschen vor Gott konnte jenen entehrenden Unterschied zwischen Menschen und Menschen nicht dulden, und die Leibeigenschaft, wie empörend oft durch die Härte Einzelner und die Herrschsucht ganzer Klassen, enthielt niemals das irreligiöse Prinzip des Besitzes des ganzen Menschen durch den Anderen. Und auch dieses Verhältniß geht in den wenigen europäischen Staaten, in denen es noch besteht, einer entschiedenen Veredlung entgegen.

b. Das Christenthum hat der Herrscherwürde, wie sie sich vor seiner Ausbreitung im römischen Reiche und in den germanischen Staaten vorfand, eine gewisse religiöse Weihe mitgetheilt, indem es den Herrscher als unter Christus stehend und zur Abbildung seiner Gerechtigkeit und Milde berufen ansehen lehrte, woraus denn eine mit Frömmigkeit sich vereinigende freie Unterordnung und Verehrung der Obrigkeit von Seiten der Unterthanen sich erzeugte. Wenn Constantinus der Große sich ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός nannte, so wollte er gewiß weit mehr seinen ihm von Gott gewordenen Beruf, die äußeren Dinge würdig zu beaufsichtigen, ausdrucken, als irgend ein kirchliches Recht des Fürsten. In jener Anerkennung lag aber auch die, Christus ge-

horchen zu müssen in der Regierung des Volks, und diese eine nothwendige Folge der Annahme des Christenthums durch die Herrscher zeigte sich nachher in dem Verhältnisse der germanischen Könige von der größten und wohlthätigsten Kraft. Der Despotismus hatte eine Gränze, wo ein Bischof, ein frommer Staatsdiener, ja zur Noth ein geringer Mann, den König daran erinnern durfte, daß auch er einen Herrn im Himmel habe. Auch mußte das Abbildliche einer göttlichen Regierung, welches man in den Herrschern anerkannte, (nicht willkührlich spielend, sondern aus der begriffenen Bedeutung des Herrscheramts) dem Gehorsam der frömmeren Unterthanen etwas freiwillig Frohes, etwas Liebendes und persönlich Lebendiges mittheilen [1]).

c. Das Christenthum ordnete die Eigenthümlichkeiten der Nazionen, der Stände, der Provinzen dem dunkleren oder helleren Bewußtsein einer geistigen, zur Liebe berufenen Gemeinschaft unter, die sich in verschiedene freie Körperschaften zum Wohle des Ganzen theilt. Je mannichfaltiger die Eigenthümlichkeit der Völker seit der Entstehung des Christenthums sich entwickelte, je mehr dieses durch die Hervorziehung des persönlich Freien im Menschen auch die verschiedensten menschlichen Richtungen begünstigte: desto größer war seine Aufgabe, diese Mannichfaltigkeiten wieder einer harmonischen Einheit nahe zu bringen. Und es hat diese Aufgabe wenigstens annäherungsweise gelöset. Abgesehen von denjenigen lebendig-christlichen Menschen aller Zeitalter, welche in jedem Menschen, gehörte er auch der fremdesten Nazion an, einen Bruder sahen und liebten, wurde wohl selbst die größere Masse von einem dunkleren Gefühle oder helleren Bewußtsein durchzogen: andere Nazionen seien als Theil des großen Ganzen, für das Christus gekommen und gestorben, auch ihm und dem allgemeinen Vater lieb, sie haben eigenthümliche Züge von seinem Bilde, und es müsse zu einer einstigen Vereinigung aller Völker kommen. Die durch Frömmigkeit unterhaltene Gemeinschaft der Christenheit im Mittelalter, selbst die

1) Sehr schön spricht über dieses Verhältniß Daub im Judas Ischariot, H. 1. S. 110 u. f.

an Verirrungen reiche Unternehmung der Kreuzzüge beweiset diese gegenseitige Anziehung. War nun innerhalb eines Volks die Idee der christlichen Kirche nur einigermaaßen lebendig: so mußten sich auch die durch die Natur geordneten Unterschiede der Talente, Stände und Geschäfte als eben so viele Glieder, Kräfte und Werkzeuge des großen gemeinsamen Lebens darstellen, und diesem Gefühle haben wir die persönlich-lebendigen Auffassungen der verschiedenen Stände zu verdanken, welche das edlere Mittelalter großentheils praktisch verständig in seinen rechtlichen und städtischen Einrichtungen zu Tage gefördert hat. Schon die Abtheilung des Volksganzen in Lehr-, Wehr- und Nährstand, (wenn, wie sich versteht, nicht der Soldatenstand vorzugsweise zum zweiten gerechnet wird) beweiset ein freundliches Bewußtsein gegenseitiger Bedürftigkeit, und eben dies theilt sich dem Verhältnisse der Provinzen, der Städte, der Gesetze mit, wo das Christenthum irgend die Gemüther über die Selbstsucht und das nächste Bedürfniß erhoben hat.

d. Das Christenthum befördert in den Staaten, in welchen es am freiesten und kräftigsten waltet, eine geordnete und wohlthätige Theilnahme der Nazion an der Gesetzgebung. Von jedem gesunden Begriffe des Staats aus wird man eine solche Einheit und Ordnung wünschen, zu welcher die edelsten Kräfte der Nazion sittlich-thätig mitwirken. Da nun aber Prüfung und Berathung, Entschließung und Übereinkunft in Bezug auf wichtige Volksinteressen, zu einer solchen edlen Thätigkeit gehört: so müssen wir die Thatsache derjenigen repräsentativen Verfassungen, die sich allmälig, naturgemäß und rechtlich gebildet haben, als eine große sittliche Erscheinung betrachten. Und diese hat das Christenthum zwar nicht erst hervorgerufen, aber begünstigt, wie denn die drei edlen Länder, Britannien, Schweden und Holland, mit der lebendigeren Aufnahme des Christenthums in der Reformazion diese bürgerlichen Formen in sich fester ausgebildet haben. Damit soll nicht gesagt werden, daß nicht eine Art der Einwirkung des Christenthums auf neuere Staaten sich denken lasse, welche wohl noch tiefer wäre, ohne das Repräsentativsystem un-

ter den bisher entwickelten Formen aufzustellen; es soll nur darauf hingewiesen werden, wie das reiner und einfacher aufgenommene Christenthum überall bürgerliche Verhältnisse und Formen begünstigen wird, in denen eine bürgerliche Freiheit, die in sich Ordnung ist, anerkannt, und ein Verhältniß zwischen Regierung und Volk bewirkt wird, wo beide im Ganzen den öffentlichen Austausch und die gesetzmäßige Übereinkunft wünschen und schätzen. Wie dies bewirkt werden mag: die weisere Einsicht, das freudigere Gemeingefühl, die gemäßigtere Kraftäußerung kommt immer größtentheils auf Rechnung des Christenthums, wie die Erfahrung in Europa und Amerika zeigt.

e. Endlich möchten wir hier noch den Einfluß des Christenthums auf die Anerkennung dessen, was man im reinsten und stillesten Sinne Rechte des Menschen nennen könnte, berühren. Jeder Mensch, eben weil er nach dem Bilde Gottes geschaffen ist, hat ein Recht, daß sein Beruf, sich der Ähnlichkeit Gottes bewußt zu werden, anerkannt werde, und daß die bürgerlichen Gesetze selbst Sorge tragen, daß nicht um äußerer Vortheile willen diese wichtigste Entwickelung und Bildung des Menschen gehemmt werde. Wie wenig nun auch die Gesetzgebung die Angelegenheiten des religiösen Lebens positiv befördern könne, und wie sehr man auch das als Rückschritt oder Verirrung betrachten möge, daß die natürlichen Forderungen des Gesetzes, z. B. in Kriminalfällen, durch das Mitgefühl beeinträchtigt werden, oder daß die Gleichheit der Menschen vor Gott in das äußere Leben soll eingeführt werden: es läßt sich dennoch zeigen, daß eine gewisse Milderung der Gefühle und Veredlung der Ansichten die Gesetzgebungen der christlichen Völker allmälig einem höheren Ziele entgegenführt. Dies zeigt sich in der Bestimmung der Strafen, in der Anordnung der Erbschaften, in der Festsetzung des Gesindewesens, überall, wo das Gesetz die sittliche Würde der Person berührt, und man wird die Anfänge und Kräfte derjenigen hier wirkenden Aufklärung, die in ihrer Entartung oft genug sich vom Christenthume lossagte, eben in einer persönlichen oder nazionalen

Empfänglichkeit für die wohlthätigen Gefühle christlicher Menschenliebe suchen müssen.

6. Das Christenthum wirkt so auf die Wissenschaften, daß die Bestimmung des menschlichen Wissens in Bezug auf das Gottesbewußtsein und das Leben immer vollkommener erfüllt wird.

Hier soll nicht die Rede davon sein, wie das Wesen der Religion sich zum Wissen verhält, und inwiefern sie selbst ein Wissen sei. Vielmehr ist dies schon im allgemeinen Theile zur Sprache gebracht[1]). Es fragt sich, wie das Christenthum, insofern es Heil ist, heilbringend in den Bestrebungen des menschlichen Geistes nach der Wissenschaft sich erwiesen hat. Eine heilsame Wirkung auf das menschliche Wissen kann nur die sein, durch welche das Wissen sich seines wesentlichen Karakters immer bewußter und eben dadurch ein immer reineres Element des ächt-menschlichen Lebens wird. Daß die alten Religionen nicht also auf das Wissen gewirkt haben, daß sie vielmehr am Ende ihrer Wirkung in einen Kampf mit dem philosophischen Theile des Wissens geriethen, in welchem sie selber untergingen: dies spricht nur negativ für das Christenthum, daß nämlich keine andere Religion es ihm hierin vorausgethan habe. Es kommt noch darauf an, zu zeigen, daß das Christenthum an den auch in der neueren Geschichte vorkommenden Rückschritten und Entartungen der Wissenschaften nicht nur schuldlos sei, sondern daß in ihm eine Kraft liege, die Einseitigkeiten und Verderbnisse, denen dieser Theil der menschlichen Bestrebungen ausgesetzt ist, zu heilen, und die verschiedenen Elemente des Wissens einer immer vollkommeneren Vereinigung entgegenzuführen.

Diese Wirkung übte das Christenthum schon insofern aus, als es, in sich selbst einig und weder vorzugsweise der Idee noch der Empirie angehörend, aber in inniger Beziehung zu beiden stehend, das ideale und das empirische Element alles Wissens verknüpfte und annäherte. Daher konnte das Christenthum nicht eine Ansicht von der Philosophie begünstigen, wie sie sich seit den

1) Vgl. Allgem. Th. 1. Abschn. I.

sokratischen Schulen über die Besseren unter den gebildeten Menschen, die das Christenthum nicht kannten, verbreitete, nämlich entweder als der höchsten Weisheit und Regel alles Lebens oder als eines bloßen Organons des Geistes, je nachdem der tiefere oder schärfere Trieb des Philosophirenden jenes oder dieses verlangte. Eben weil das Christenthum seine Bekenner eine Weisheit aus Offenbarung und Mittheilung Gottes kennen lehrte, mußte die Schätzung der Philosophie in jenem Sinne ihnen zu hoch, in diesem ihnen zu gering erscheinen, und sie mußten die sich ihnen allerdings aus der höheren Übung des Denkens unabweisbar ergebende Philosophie brtrachten theils als eine Begleiterin des religiösen Erkennens und Handelns, theils als eine Vermittlerin zwischen dem Glauben und dem Denken, und in beiden Beziehungen konnten sie ihr weder einen Primat im Gemüthe und Geiste des Menschen, noch eine allgemeine Unentbehrlichkeit zugestehen, wohl aber sie als eine der Vervollkommnung durch das christliche Geistesleben selbst entgegengehende und die Harmonie des Inneren befördernde Ausbildnerin des betrachtenden und denkenden Vermögens ansehen. Diese Ansicht und diesen Gebrauch finden wir auch bei frommen und geistreichen Kirchenvätern, von der Unbefangenheit an, mit welcher Justinus der Märtyrer alles jemals gesagte Wahre und Gute christlich nennt, bis zu der Kraft, mit welcher Origenes das Gnostische durch christliche Spekulazion niederhält, von der gebildeten Popularität, mit welcher Lactantius die christlichen Lehren mit den heidnischen vergleicht, bis zu der Vereinigung von Dialektik und Innigkeit, mit welcher Augustinus das im Glauben Erkannte siegreich festhält. Und von diesem Punkte aus erwieß sich nun fortschreitend die Macht, mit welcher der Glaube an den in Christus geoffenbarten Gott innerhalb des Denkens sich darstellt. Dieses Denken ging, wie immer, aus von der Richtung auf die Einheit des höchsten Seins. Indem aber der einige Gott sich durch und in Christus als den real-gegenwärtigen innerhalb der Menschheit offenbart hat, und diese Offenbarung durch das Einwohnen des heiligen Geistes in der Gemeine als Zeugniß und Kraft erst schlecht-

hin bethätigt: ſo erhält die chriſtliche Spekulazion zum höchſten Ausgangs- und Zielpunkte den lebendigen Gott, der nicht nur ſelbſt kein abſtraktes Gedankengebilde iſt, ſondern durch das Wiſſen von ſich, das er in den Geiſtern, vermittelſt der Gemeinſchaft mit Chriſtus erzeugt, den Grund der Aufhebung aller bloßen Abſtrakzion in allem menſchlichen Wiſſen legt. Denn da Gott das Wiſſen der chriſtlichen Menſchheit um Gott mit ſeinem wahrhaftigen Sein vermittelt hat durch die Erſcheinung Chriſti im Fleiſche und durch das Einwohnen ſeines Geiſtes: ſo erkennt das chriſtliche Denken auch einerſeits die in dem Weſen des einigen Gottes liegende unendliche Selbſtvermittelung in der Kraft der abſoluten Liebe (und dies iſt der weſentliche Inhalt der mit Nothwendigkeit in der chriſtlichen Kirche ſich bildenden Dreieinigkeitslehre), andererſeits erkennt es in dem Verhältniſſe alles Seins zu unſerem Wiſſen eine Vermittelung, welche auf der Auffaſſung der Dinge vermittelſt durch unſeres gläubigen Wiſſens um Gott und unſeres Theilhabens an dem Geiſte der Wahrheit beruht. Dies iſt der Einfluß und die Macht des chriſtlichen Bewußtſeins vom Vater, Sohn und heiligen Geiſte auf alles zur Wiſſenſchaft anſtrebende Denken, und dies iſt ganz unabhängig davon, ob der einzelne Denker die chriſtliche Dreieinigkeitslehre verſtehe oder nicht, ob ſie innerhalb der Kirchenparteien und der kirchlichen Zeitalter mit dialektiſcher Schärfe ausgedruckt ſei oder nicht. Die Kirche als ſolche hat ſie doch, weiß ſie, und denkt ſie in irgend einem Maaße in Allem mit. Dieſe Vermittelung in der Wiſſenſchaft durch das Chriſtenthum wird aber falſch aufgefaßt, wenn man ſie als unabhängig anſieht von der weſentlich-religiöſen Vermittelung, die in dem Herzens- und Geiſtesleben der Gemeine Chriſti durch Belehrung und Glauben, durch Gemeinſchaft des heiligenden Geiſtes und Herzensgehorſam vorgeht. Denn ohne dieſe iſt diejenige Vermittelung des Wiſſens, wovon hier die Rede iſt, gar nicht da. Sie, ohne dieſes geiſtliche Leben, als vorzugsweiſe logiſche Operazion zu faſſen: dies führt theils dazu, die Vermittelung in Gott ſelbſt auch nur als Denken, nicht als die Energie der ewigen Liebe anzuſehen, theils dazu, das allein aus dem

Glauben, wie er zugleich Willensrichtung ist, hervorgehende wahre christliche Leben in ein kaltes und stolzes Wissenschaftswerk zu verwandeln. Derselbe Einfluß des christlichen Glaubens auf das Denken giebt der Idee des höchsten Wesens bei den Scholastikern das Belebte und Fruchtbare, durch welches auch das abgezogenste Denken bei den Edleren unter ihnen ein Gleichgewicht in dem Gefühlten, religiös Geschauten und fromm Betrachteten hat; und wenn nicht die Richtung der Scholastiker durch die mangelnde Nahrung aus dem lebendigen Grunde des rechtverstandenen Schriftworts einer unheilbringenden Leerheit entgegengegangen wäre, wenn nicht ihre größten Ideen aus Mangel an realem Wissen sich verflüchtigt hätten, so könnte das Edlere, das sie hervorgebracht, immer als ein Vorbild von vereinigtem Denken und gläubigem Leben angesehen werden. Ein gründlicheres und glücklicheres Bestreben, das allgemeine Denken in eine bewußte und würdige Vereinigung mit dem Glauben zu bringen, zeigt sich in den durch die Reformazion hindurchgegangenen, vom Geiste des Christenthums erfüllten, Philosophen. Die neuere deutsche Philosophie seit Kant ging von keinem lebendigen Vertrauen auf das Christenthum aus; aber daß sie dennoch dem Christenthum ihren gründlichen Forschungsgeist, ihre ideale Erhebung mittelbar verdanke, wird wenigstens zum Theil von ihr selbst anerkannt. Wer möchte, in Bezug auf den Einfluß christlicher Überzeugungen auf die philosophische Forschung, nicht Hamann's, Herder's und, in allgemeinerer Beziehung, Jacobi's mit Dank und Verehrung gedenken. Inwiefern die jetzige Entwickelung der deutschen Philosophie einen Beweis für die göttliche Kraft des Christenthums ablegen könne, wird so lange noch nicht apologetisch benutzt werden können, als der Unterschied zwischen dem Bestreben absoluter Identificirung des Christenthums und der Philosophie (welches ein nur gnostisches ist) [1]) und zwischen wahrer Belebung des Gedankens durch den Glauben an Christus noch nicht rein geschichtlich hervorgetreten ist. Doch ist gewiß, daß jede tiefere Nachfor-

1) Vgl. m. Polemik S. 249 u. f.

ſchung über den Gang der philoſophiſchen Forſchung im Großen und ſelbſt im Geiſte einzelner Denker zeigt, wie es immer der Einfluß des Chriſtenthums war, wodurch neben dem ideal Spekulativen das praktiſch Lebendige, neben dem Anthropomorphiſchen auch das theoſophiſch Tiefe, neben dem frei Sittlichen auch das innig Zarte in Reflexion und Anſchauung ſich erhielt; ſo daß man ſagen kann, das Chriſtenthum ſei ein lauterer Quell, der die wilden Gewäſſer, die ſich ihm beimiſchen, reinigt, nicht aber durch ſie verunreinigt wird.

Die Beförderung der einzelnen Zweige des Wiſſens, wie ſie doch ſelbſt wieder zu einem belebten Ganzen vereinigt werden ſollen, wird ſchon deshalb vom Chriſtenthum erwartet werden dürfen, weil die Hauptwirkung deſſelben Liebe, lebendige, verſtändige Liebe iſt, und wie hätte dieſe die Mannichfaltigkeit der Kenntniſſe nicht in den Dienſt ihres Wirkens und Forſchens ziehen ſollen, da ſie von dem Anbau derſelben ein höheres, freieres Wohlſein der menſchlichen Geſellſchaft und eine reichere Anſchauung zur Bewunderung der göttlichen Eigenſchaften und Werke erwarten durfte. Beide Richtungen daher, ſowohl die, vermöge deren jede einzelne Wiſſenſchaft auf einen des Menſchen würdigen praktiſchen Zweck bezogen wird, als auch die, vermöge deren in jedem Wißbaren ein Beitrag zu der allgemeinen Welterkenntniß, durch die auch die Gotteserkenntniß ſich bereichert, anerkannt wird, finden wir in allmäliger Entwickelung und in periodiſcher Abwechſelung durch das Chriſtenthum befördert. Daher ſtieß es das myſteriöſe Wiſſen der alten Prieſterkaſten aus, und weckte, ſchon durch ſeine in alten Sprachen vorhandenen Urkunden, überall, wo es tiefer eindrang, das Verlangen nach gründlicher Kenntniß. Daß die Kenntniſſe der Kirchenväter nicht umfaſſender und gründlicher waren, lag in dem allgemeinen Verhältniſſe des Unterrichts jener Zeit, und in ihrer den Alten nahe ſtehenden Geiſtesrichtung, nicht in der Stumpfheit ihres Sinnes; und Männer wie Origenes, Euſebius, Theodor von Mopſueſte, Theodoret, Hieronymus beweiſen, wie weit der religiöſe Forſchungsgeiſt über die Mängel des Zeitalters zu erheben vermochte.

Im Mittelalter waren es die Klöster und gewiß das Frömmere und Reinere des Klosterlebens, wodurch wissenschaftliche Kenntniß der Alten und ihrer Sprachen, der Schrift und ihrer Auslegungen, und hin und wieder der natürlichen Dinge, erhalten wurde. Freilich haftete dem Wissen dieser letzten, auch nachdem es schon in die Fakultäten und Universitäten übergegangen war, eine gewisse mystisch-magische Tendenz an, während das sprachlich Historische von den Fesseln der Scholastik fast erdrückt wurde. Aber in jener oft kindischen Vermischung glühte doch ein ahnungsvoller Ideenreichthum über die Beziehungen des Natürlichen und Geistigen, und diese ursprünglich organischen Formen gewöhnten den Geist zu einer Unterordnung und Zusammenfassung des Wissens, die ihrem Wesen nach die Beziehung des Wissens auf die göttliche Wahrheit erleichterte. Von dieser Seite besonders zeigt sich ein Vorzug der christlichen Behandlung der Wissenschaften vor der unter Arabern und Juden geltenden, welche, bei einer unleugbar größeren Ausbildung des Empirischen und scharf Urtheilenden in Grammatik, Geschichte und Naturkenntniß, nach dem Ablauf einiger Jahrhunderte keinen Übergang zu einer neuen, lebendigeren Entwickelung oder Zusammenfassung des Wissens zuließ. Anders dagegen in der Christenheit. Nachdem das funfzehnte Jahrhundert die Anregungen des freieren Wissens aus den Schriften der Alten empfangen hatte, war Gefahr da, daß die Philologie in einen geistigen Luxus, in eine die Alten unchristlich nachahmende Pseudophilosophie übergegangen wäre, wenn nicht die Reformazion mit ihren auf die reine Lehre gerichteten Blicken Sprach- und Geschichtskenntnisse in die Dienste des Evangeliums genommen hätte. Mochte immerhin durch das große, eine Zeitlang Alles hinnehmende, kirchliche Interesse ein kurzer, scheinbarer Rückschritt entstehen; mochte die Sprache der neuen Beförderer der Wissenschaften immerhin den Ohren solcher, die, wie Erasmus, nicht die volle Wahrheit hören mochten, rauh und barbarisch klingen: den Unbefangenen und lebendig Erhellten blieb es nicht lange zweifelhaft, durch welche Männer auch das Licht der Sprach- und Geschichtskunde, des besseren

Verſtändniſſes der Alten und der heiligen Schriften, die beſſere Methode und Forſchung, faſt in jedem Zweige, verbreitet oder vorbereitet wurde. In Deutſchland entwickelte ſich, in Folge kirchlicher Spaltungen und des verheerenden dreißigjährigen Krieges, das wiſſenſchaftliche Leben nicht ſo günſtig, als anfangs zu erwarten war. Allein die glänzende Reihe von Geſchichtsforſchern, welche ſeit der Mitte des ſiebzehnten Jahrhunderts in Frankreich aufſtand, muß als Wirkung des durch die Reformazion mittelbar geweckten reineren religiöſen Geiſtes der gallikaniſchen Kirche angeſehen werden; während die bewundernswürdigen Fortſchritte in Kritik, Philologie und Geſchichte, die von den franzöſiſchen, engliſchen und holländiſchen Proteſtanten ungefähr um dieſelbe Zeit bis in die Mitte des 18ten Jahrhunderts gemacht wurden, einen unverkennbaren Einfluß von der Reinigkeit und Feſtigkeit religiöſer Überzeugungen erhielten, die einem Theile dieſer Länder eignete. Die neuere deutſche Wiſſenſchaftlichkeit ruhte auf einer ehrwürdigen Grundlage häuslicher und auf hohen und niederen Schulen waltender Pietät. Seit den ſiebziger Jahren entwöhnte ſie ſich aller dieſer Gründe und Beziehungen immer bewußter, und ihre philologiſche und hiſtoriſche Forſchung trat in einer dem Chriſtenthume keinesweges günſtigen, und dennoch zum Theil energiſchen und eingreifenden, kritiſchen Richtung auf. Allein daß dieſe von chriſtlichen Grundanſichten losgeriſſene Richtung keine natürliche und geſunde war, daß ſie nicht fähig war, die Wiſſenſchaft mit dem Leben zu einigen, ſondern theils einem antibibliſchen Stolze, theils einer hyperkritiſchen Bezweifelung zum Nachtheile der Wiſſenſchaft ſelbſt die Thore geöffnet: das fangen ſelbſt diejenigen an zuzugeben, die das Chriſtenthum nicht als etwas eigenthümlich Göttliches anerkennen. Die ärztlichen und natürlichen Wiſſenſchaften ſchienen vor Kurzem den hiſtoriſchen beinah vorausgehen zu wollen in einer gewiſſen Beziehung auf die geiſtigen und ſelbſt religiöſen Bedürfniſſe der Menſchheit. Allein dahingeſtellt, ob dies von einem wirklichen Einfluſſe des Chriſtenthums herrühre, oder nur eine täuſchende Nachahmung ſeines wahren Weſens ſei: man

darf behaupten, daß die Anerkennung eines ſelbſtbewußten und durch Chriſtus auf die ganze Schöpfung einwirkenden geoffenbarten Gottes die Forſchung der Naturdinge keiner Art von Fortſchritte berauben und mit tauſend neuen Trieben und Kräften bereichern würde. Verwirklichte ſich nur die Ausſicht immer mehr, daß derjenige Studienkreis, den wir in akademiſcher und kirchlicher Beziehung Theologie nennen, durch eine mit treuer Feſthaltung an den göttlichen Ausſprüchen zuſammenhängende Erneuerung in unſeren Tagen, nach langer dumpfer Gährung, den übrigen Wiſſenſchaften ein Vorbild geben möchte, wie freie und ſtrenge Forſchung und chriſtliches Erkennen zu einander gehören.

7. Das Chriſtenthum wirkt belebend und reinigend auf die Kunſt, da es eine überſinnliche Welt der Wahrheit ihr zur Grundlage und Perſpektive darreicht.

Es iſt dankbar anzuerkennen, daß mitten in einer Zeit faſt allgemeiner Verkennung des Chriſtenthums die Wirkungen desſelben auf die Künſte von einigen Schriftſtellern in ſolcher Weiſe angedeutet wurden, daß es wohl möglich geweſen wäre, an dieſem Faden weitergehend die Eigenthümlichkeit des Chriſtenthums, unter der Bedingung des hinzukommenden Glaubens, zu verſtehen. Indeſſen abgeſehen von der glücklicheren oder unglücklicheren weiteren Entwickelung dieſer mit der ſogenannten romantiſchen Periode in unſerer ſchönen und äſthetiſchen Literatur verbundenen Aufmerkſamkeit auf das Chriſtenthum: immer würde unſere gegenwärtige Betrachtung ſich vor einem zwiefachen Fehler zu hüten haben, in welche jene äſthetiſche Auffaſſungsweiſe häufig verfallen iſt: einmal davor, die äſthetiſche Bedeutung des Chriſtenthums ohne Bezug auf ſeine Wahrheit in's Auge zu faſſen, indem man dieſe etwa durch kirchlich-dogmatiſche Schriften als ſchlechthin erwieſen anſähe. Hiebei würde gerade das vorausgeſetzt, was wir zum Theil mit Hülfe der äſthetiſchen Wirkungen des Chriſtenthums zeigen wollen, und ſo vorausgeſetzt, daß dieſe letzten von ihrer Beziehung zur religiöſen Beſtimmung des Menſchen relativ gelöſet würden [1]). Der andere Fehler iſt

1) Dies iſt der Standpunkt Chateaubriand's im génie du christianisme.

der, aus einer abſtrakten Idee des Chriſtenthums, z. B. der Idee der Erlöſung, der Frömmigkeit, der Kirche, die Einflüſſe desſelben auf die Künſte erklären zu wollen, die eben deshalb keine lebendigen ſein würden, wenn ſie blos die Macht einer Idee wären, die wir uns auch ohne das thatſächliche Weſen des Chriſtenthums wirkſam denken könnten. Unſere Aufgabe fordert dagegen, aus dem bisher dargeſtellten Weſen des Chriſtenthums Wirkungen auf die Kunſt geſchichtlich nachzuweiſen.

Unter Kunſt in dem äſthetiſchen Sinne des Worts verſtehen wir diejenigen Erzeugniſſe des menſchlichen Geiſtes, wodurch das Gemüth in eine höhere, von der wirklichen Welt verſchiedene und doch aus Elementen der wirklichen gebildete Welt verſetzt wird. Immer fordern wir von der Kunſt Entlaſtung von dem Drucke der wirklichen, ſinnlichen Welt und Verſetzung in ein Gebiet, in welchem zwar die Elemente dieſer Welt uns wieder begegnen, aber in einer Vereinigung, welche eine freie und ruhige Thätigkeit unſeres höheren Inneren nach verſchiedenen Seiten hervorruft. Hieraus ergiebt ſich die ſchon im allgemeinen Theile angedeutete Verwandſchaft zwiſchen Kunſt und Offenbarung, da es in beiden ein Bewußtſein einer von der empiriſch wirklichen verſchiedenen Welt giebt. Der Unterſchied liegt aber darin, daß die Offenbarung die Gewißheit in ſich ſchließt, dieſe andere und höhere Welt ſei eine vor und in Gott wirkliche und mit ihm in lebendiger Gemeinſchaft ſtehende, die Kunſt aber nur eine von dem Menſchen geſchaffene, durch die künſtleriſche Thätigkeit ſeines eigenen Geiſtes hervorgerufene Welt kennt. Hier nun berührt ſich die künſtleriſche Anlage mit der religiöſen Belebung des Inneren durch das Bewußtſein des Heils, ohne zuſammenzufallen. Iſt das Innere des Künſtlers vorzugsweiſe auf die Fülle der äußeren, ſinnlichen Welt hingerichtet, ohne doch von polytheiſtiſcher oder fetiſchmäßiger Anhänglichkeit an dieſelbe be-

wo er die Wahrheit des Chriſtenthums durch Boſſuet u. A. als lange bewieſen vorausſetzt, und nun die Schönheit desſelben für ſich hinſtellen will: ein Verfahren, deſſen Widerſprechendes wohl nur durch einen ſo geiſtreichen Schriftſteller einigermaaßen verdeckt und hin und wieder gut gemacht werden konnte.

freit zu sein: so bildet sich die objektive Welt, die die Kunst anstrebt, zu einer derben, von der Sinnlichkeit bestochenen, Vereinigung und Darstellung der sichtbaren und sinnlichen Schönheit, und erhält etwas Herabziehendes und Gemeines. Ist dagegen das Edlere des Künstlers zu einem tiefen Gefühle oder starken Selbstbewußtsein, ohne die belebende Kraft des Heils, gesteigert, so geht leicht in seine Darstellung soviel Subjektives und Persönliches über, daß die, welche Erfrischung und Befreiung in der objektiven Welt der Kunst suchen, mit Recht klagen, zu einer mühsamen Hineinversetzung in eine fremde Persönlichkeit genöthigt zu werden. Durch das subjektiv Empfindungsvolle erhält die Kunst leicht etwas Überspanntes und Ungesundes. Hier kann allein die wahre Religion helfen, welche, das Gemüth des Künstlers in eine wahrhaft objektive und göttliche Ordnung der Dinge versetzend und mit ihren geistlichen Kräften sein Innerstes rührend, nun auch seine schaffende Phantasie befähigt, aus den objektiven Elementen der wirklichen Welt ein solches lebendiges Ganzes hervorzurufen, welches nur für den Kunstsinn vorhanden ist, dessen Einheit und Zusammenhang aber in der Offenbarung des Heils wurzelt.

Solchen Einfluß des Christenthums auf die Künste versuchen wir an der Poesie nachzuweisen, dieser Kunst der Künste, welcher mit Recht der Name der Schaffenden und Bildenden vorzugsweise zukommt. Das Eigenthümliche, was die Poesie von den übrigen Künsten unterscheidet, muß in der menschlichen Persönlichkeit zu suchen sein, durch welche der mit Bewußtsein und Freiheit handelnde Mensch, sein Empfinden und Gesinntsein, sein Handeln und Geschick, der Mittelpunkt der Poesie ist, und als der dem Menschen nächste und liebste Gegenstand auch sein Innerstes am mächtigsten anzieht. Die drei Formen der epischen, dramatischen und lyrischen Poesie zeigen den freien und persönlichen Menschen nur in verschiedenen Beziehungen, nämlich zur Entwickelung der Weltbegebenheiten, zum menschlichen Handeln und zu der das Gefühl anregenden Natur, und in allen drei Gebieten befähigt das Christenthum den Dichter, die Freiheit so zu

behandeln, daß ſie in Übereinſtimmung, theils mit der endlichen Natur, theils mit der von der Offenbarung aufgeſchloſſenen und durch das Heil in Chriſtus gegenwärtigen göttlichen Welt erſcheint.

Im Epos der Alten iſt das Auszeichnende und ruhig Belebende das Getragenwerden der Perſonen und ihrer Schickſale von dem Strome der Begebenheiten, der zu einem großen und wichtigen Ziele führt. Das Perſönliche und Freie erſcheint nur als eine ſchöne, glänzende Welle in dieſem Strome, von dem es jedoch auch hinweggenommen wird. Uns bleibt das Gefühl edler menſchlicher Erſcheinungen, und auch der Blick auf ein Ganzes, dem alles einzelne Menſchliche dient, aber jene Erſcheinungen zeigen keine Überwindung dieſer endlichen Welt, ſondern vielmehr ein Überwundenwerden durch die Macht der zeitlichen Entwickelung, und das Ganze erſcheint nur als die unbegreifliche Wirkung eines dunklen Geſchicks oder Willens. Das iſt dagegen der Vorzug des chriſtlichen Heldengedichts, daß die ganze Entwickelung, die beſungen wird, als in der Hand der ewigen Weisheit und Liebe erſcheint, und daß die freie Perſönlichkeit des Helden und aller bedeutenden Perſonen durch die Macht der Begebenheiten zwar auf alle Weiſe geleitet, bedrängt und unterſtützt, aber innerlich durch ihren Zuſammenhang mit der göttlichen Ordnung der Dinge unüberwindlich, und mit dieſer im Bunde, das göttliche Reich herbeiführt, in dasſelbe übergeht. Wie ſehr daher Taſſo's, Milton's, Klopſtock's und Anderer chriſtliche Epopöen, in ſehr verſchiedenem Maaße und Art, jene hohe erzählende Ruhe und Klarheit Homer's und ſelbſt Virgil's vermiſſen laſſen, nach welcher keine ſubjektive Anſicht das Verhältniß der Ereigniſſe verdunkelt: immer erhalten ſie durch den Glauben an das Werk Gottes, deſſen einzelne Theile alle Weltbegebenheiten ſind, und durch das Beleuchtetſein aller Ereigniſſe von dem Lichte einer Alles ordnenden Gerechtigkeit und Güte einen mächtigen Reiz, der, das Einzelne und das Ganze verknüpfend, die poetiſche Wirkung in nahe Berührung mit der religiöſen Weltanſicht bringt. Außerdem giebt es eine Art der epiſchen Dichtung, welche der neue-

ren Zeit eigen ist, und in welcher sich die Einflüsse des Christenthumes noch fühlbarer zeigen. Dies ist der Roman mit seinen Unterarten der Novelle, der Erzählung u. s. w. Die tiefe Erniedrigung, in welcher diese epische Gattung häufig erscheint (erklärbar aus der Leichtigkeit, mit der sich etwas Gewöhnliches von Lebensereignissen und etwas Gemeines von Lebensbehandlungen mit einem sinnlichen Farbenschimmer umgeben und aneinanderreihen läßt), darf uns nicht abhalten, die poetische Anlage anzuerkennen, welche unter dieser Form eines Einflusses des Christenthums besonders fähig ist. Nach christlichen Lebensansichten sind nämlich nicht allein die Welt- und Völkerbegebenheiten wichtig, sondern Alles, wodurch die Herzen der Menschen dem Heile entgegengeführt werden. Denken wir uns nun im Roman die Herzen der Hauptpersonen in einer allgemeinen Empfänglichkeit für das Heil, oder auch nur in erkennbarer Beziehung zu demselben, und werden die Verwickelungen des Lebens mit derjenigen Klarheit und Wahrheit behandelt, in welcher sie, der religiösen Lebensansicht gemäß, durch Kleines und Großes, durch Äußeres und Inneres, die Auffassung des Heils vorbereiten und befördern, so würden wir einen christlichen Roman haben, in welchem das Lehrende nicht selbstständig hervorträte, und das Heitere und mannichfaltig Verwickelte nicht fehlte, weil gerade die ächte christliche Lebensansicht das Verhältniß des letzten zur Erziehung des Menschen, und Maaß und Bedeutung, welche das erste im Leben hat, wohl aufzufassen weiß.

Im Drama tritt das handelnde Leben des Menschen hervor, und der Zusammenstoß der Handlungen der Guten und der Bösen wird dadurch poetisch, daß das wahre Verhältniß des Ewigen und Endlichen, des Guten und Schlechten, der Leidenschaft und der Ruhe, und der Gegensatz von beidem objektiv anschaulich wird; und hierin liegt schon, daß beides nicht idealisirt, sondern in der poetisch erfaßten Wahrheit seines inneren Verhältnisses sichtbar werde. Das Tragische besteht nun darin, daß das Irdische bedeutender Personen (nicht vorzugsweise tugendhafter) durch das Zusammentreffen menschlicher Handlungen untergeht, und das

christlich Tragische würde darin sich zeigen, daß dieses Untergehen des Irdischen sich nur unter dem Hervortreten des durch den Glauben an das Christenthum erkennbaren realen Göttlichen ereignet, und zwar so, daß dieses Göttliche selbst, nicht wie es in einzelnen Personen wohnt (denn dies ist undarstellbar), sondern wie es von diesen aus auf das Gemeinleben des Guten und Göttlichen in der Welt fortwirkt, als erhalten und in Verbindung mit dem unzerstörbaren göttlichen Reiche sich darstellt. Da den Alten dieser Hintergrund des göttlichen Reiches, mit welchem auch der tragisch-untergehende Mensch in Gemeinschaft bleibt, uneröffnet war: so behält ihre Tragödie, auch in der vollendetsten Gestalt, stets das Herbe und Unversöhnte, das nur in einzelnen Ausnahmen und Ahnungen zurücktritt. Dagegen haben die Neueren, auch unter den seltsamsten Mißverhältnissen der Theile, im Ganzen das Bewußtsein eines Sieges der höheren Welt über die sichtbare, auch indem die edelsten Erscheinungen dieser untergehen. Wenn dies in dem Geiste der spanischen Tragödie unverkennbar, und selbst in den beschränkten Formen der französischen noch sichtbar ist: so sehen wir ein kräftiges Bewußtsein dieses Gegensatzes in Shakspeare und in der Richtung, die Schiller dem deutschen Drama gegeben. Jener, obwohl Religiosität in seinen Personen wenig, (vielleicht weniger, als die Wahrheit der Poesie es vertagen hätte) hervortritt, stellt objektiv den Kampf und Sieg einer von Gott beschützten Welt der Gerechtigkeit und Treue über die Verwirrung der Leidenschaften dar, möge er den Sieg mehr äußerlich hinstellen (wie im Macbeth die ächte Legitimität über die Usurpazion auf eine erhabene Weise siegt), oder möge er ihn durch die Verklärung, die den tragischen Personen nach dem Eindrucke des Ganzen zu Theil wird (wie in Othello, Lear, Romeo und Julia), dem Gemüthe gewiß machen. In Schiller tritt zwar die Macht gewisser sittlicher Ideale oft zu stark hervor, um nicht den Eindruck des über den Individuen erhabenen realen Reiches der Wahrheit und Gerechtigkeit auf das Leben einigermaaßen zu verdecken. Dagegen ist der Kampf der edleren Individuen gegen das Niedere und Schlechte bei ihm nicht

nur so großartig, sondern auch so wahr und so unverkennbar getragen und geschützt von einer unsichtbaren Macht und Ordnung, ja meist so objektiv verwebt mit den Handlungen, die aus einer ganzen Zeit hervorgehen, besonders aus dem Leben und Zustande der Großen und Mächtigen dieser Welt, daß nur eine ungerechte Härte gegen die razionalistischen Ideale dieses Dichters die im allgemein-ethischen Sinne glaubensvolle, wenigstens aus dem Christenthume genährte, Grundlage seines ganzen Dichtens und Trachtens verkennen kann[1]).

In der Komödie soll uns die Nichtigkeit des Endlichen, welches nur dazu da ist dem Höheren Platz zu machen, nicht in großen Geschicken, sondern in kleinen Verwickelungen dargestellt werden; und eben dies Vergehen des Kleinen, was die Thorheit für groß und wichtig hält, ist das Komische. Die sinnlich-objektive Neigung des Menschen wirkt nun dahin, das Kleine und Nichtige von der Seite des Niedrigen und Gemeinen aufzufassen, und dies ist die Quelle der gemeinen Behandlung der Komödie, die noch, ja wieder in unserer Zeit, hie und da die Bühnen entweiht. Der Einfluß des Christenthums auf den wahren Komiker würde sich nun darin zeigen, daß das Kleine und Nichtige des Lebens vorzüglich in Beziehung auf den Irrthum und als Ursprung desselben gezeigt würde, weil sein Verschwinden auf diese Art die heiter-ironische Weise darstellen würde, wie das von der göttlichen Vorsehung beherrschte Leben eine Klugheit hervorbringt, die die Anerkennung der göttlichen Ordnung der Dinge im Keime in sich trägt.

Am leichtesten ist es, den Einfluß des Christenthums auf die lyrische Poesie klar zu machen, indem es allgemein anerkannt wird, daß das tiefere Eindringen der christlichen Überzeugungen in das Gemüth auf das ganze poetische Gefühlsleben eine Macht ausübt, die sich über die innigste Anbetung, über die tiefste

1) Friedrich Heinrich Jacobi sagte gesprächsweise in Bezug auf Theile von Schiller's Trauerspielen: „dergleichen kann nur Einer machen, der etwas gesehen hat." Karakteristisch für die Ansicht Jacobi's wie für die Verwandschaft der Kunst und Offenbarung überhaupt.

Sehnsucht, über die froheste Beweglichkeit des von der umgebenden Natur angeregten Gefühls verbreitet. Denn diese durch die Phantasie vermittelte Anregung aller lyrischen Darstellung findet auch da Statt, wo die innersten Stimmungen ausgesprochen werden, und gerade da wird das Christenthum vor krankhaften Verirrungen bewahren. Das Bewußtsein der in Christus geoffenbarten Persönlichkeit Gottes giebt dem geistlichen Liede jene Klarheit und Herzlichkeit, jene ehrerbietige Zartheit und Vertraulichkeit, die es ohne das fast unvermeidlich an eine pantheistische Mystik verlieren müßte, während zugleich Alles, was die Naturgefühle Mächtiges haben, durch das Bewußtsein der Schöpfung und Erlösung sich auf Gott und Christus überträgt, und die Wirkungen des Geistes der Anbetung stets durch die Klarheit des göttlichen Wortes rein gehalten werden. Obwohl es nicht hieher gehört, die Größe und Schönheit der Psalmen darzustellen: so wird doch die Bemerkung nicht am unrechten Orte sein, daß die frühe und fortwährende Anschließung der christlichen Liederpoesie an die Psalmen eben sowohl das vor Christus Christliche von diesen beweiset, als auch die Vereinbarkeit des christlichen Gefühls mit dem Erhabensten dieser Art, was das Alterthum besitzt, an den Tag legt. Was nun jene reiche Welt der Lyrik betrifft, die die mannichfaltigen Gefühle des frohen und traurigen, des liebenden und leidenden Herzens darzustellen trachtet: so darf man sagen, daß jede Literatur der christlichen Völker Proben giebt, wie der christliche Sinn das Wilde zügelt, das Rohe verbannt, das Schwermüthige mildert, das Frohe weihet, das Muthige reinigt, und das tief Lebendige nährt, und man darf behaupten, daß die scheinbare Natürlichkeit, mit welcher einige neuere Dichter alle christlich-religiöse Andeutungen in ihren Gedichten vermeiden, nicht nur das Beispiel des Herrlichsten der Vorzeit gegen sich hat, sondern von dem Standpunkte eines von christlichem Gefühl erfüllten Lebens als unnatürlich erscheint.

Nach allem Vorhergehenden darf man sagen: Wenn die Poesie in bedeutenden Erscheinungen das menschlich Persönliche und das durch die göttliche Wahrheit Freie und Kräftige im

Menſchen ſo behandelt, daß es, neben einer höchſt ausgebildeten Darſtellung und poetiſchen Auffaſſung des blos pſychiſch Natürlichen, als nicht höher als dieſes erſcheint, und wenn ſie dadurch den Unterſchied von Gut und Schlecht theilweiſe verbirgt, und die Anerkennung einer göttlichen Welt der Wahrheit, die höherer Ordnung iſt als die materielle und ſichtbare Welt, ſchwächt und zurückdrängt, und dem Indifferentismus in der Religion huldigt: ſo bildet das übrige Große und Schöne einer ſolchen Poeſie keinen Einwurf gegen den göttlichen Einfluß des Chriſtenthums auf die Kunſt, denn gerade jenes Bezeichnete iſt nicht das Poetiſche in einer ſolchen Erſcheinung, weder Fortſchritt noch Vollendung der Poeſie, ſondern dieſe muß, im Zuſammenhange ſolcher Erſcheinungen, entweder umkehren, und aus dieſem Meere unbeſtimmter Anregungen auf dem feſten Boden des chriſtlichen Lebens und Glaubens ſich neu einwurzeln und einſaugen, um des Menſchen und ihre eigne Freiheit wieder zu gewinnen, oder ſie wird der Verflachung in das Eitle und Nichtige und zuletzt dem Überſchritt in das zugleich ſittlich und äſthetiſch Häßliche entgegengehen.

Die Thatſache eines reinigenden und belebenden Einfluſſes des Chriſtenthums auf die übrigen Künſte, namentlich auf die Muſik, die Malerei und die Baukunſt, iſt anerkannt, indem die blühendſten Epochen der Entwickelung dieſer Künſte Innigkeit und Kraft, Würde und Größe aus den Gedanken und Gefühlen des chriſtlichen Glaubens geſchöpft haben.

Sehnsucht, über die froheste Beweglichkeit des von der umgebenden Natur angeregten Gefühls verbreitet. Denn diese durch die Phantasie vermittelte Anregung aller lyrischen Darstellung findet auch da Statt, wo die innersten Stimmungen ausgesprochen werden, und gerade da wird das Christenthum vor krankhaften Verirrungen bewahren. Das Bewußtsein der in Christus geoffenbarten Persönlichkeit Gottes giebt dem geistlichen Liede jene Klarheit und Herzlichkeit, jene ehrerbietige Zartheit und Vertraulichkeit, die es ohne das fast unvermeidlich an eine pantheistische Mystik verlieren müßte, während zugleich Alles, was die Naturgefühle Mächtiges haben, durch das Bewußtsein der Schöpfung und Erlösung sich auf Gott und Christus überträgt, und die Wirkungen des Geistes der Anbetung stets durch die Klarheit des göttlichen Wortes rein gehalten werden. Obwohl es nicht hieher gehört, die Größe und Schönheit der Psalmen darzustellen: so wird doch die Bemerkung nicht am unrechten Orte sein, daß die frühe und fortwährende Anschließung der christlichen Liederpoesie an die Psalmen eben sowohl das vor Christus Christliche von diesen beweiset, als auch die Vereinbarkeit des christlichen Gefühls mit dem Erhabensten dieser Art, was das Alterthum besitzt, an den Tag legt. Was nun jene reiche Welt der Lyrik betrifft, die die mannichfaltigen Gefühle des frohen und traurigen, des liebenden und leidenden Herzens darzustellen trachtet: so darf man sagen, daß jede Literatur der christlichen Völker Proben giebt, wie der christliche Sinn das Wilde zügelt, das Rohe verbannt, das Schwermüthige mildert, das Frohe weihet, das Muthige reinigt, und das tief Lebendige nährt, und man darf behaupten, daß die scheinbare Natürlichkeit, mit welcher einige neuere Dichter alle christlich-religiöse Andeutungen in ihren Gedichten vermeiden, nicht nur das Beispiel des Herrlichsten der Vorzeit gegen sich hat, sondern von dem Standpunkte eines von christlichem Gefühl erfüllten Lebens als unnatürlich erscheint.

Nach allem [illegible] sagen: Wenn die Poesie in [illegible] lich Persönliche und [illegible] nd Kräftige im

Menſchen ſo behandelt, daß es, neben einer höchſt ausgebildeten Darſtellung und poetiſchen Auffaſſung des blos pſychiſch Natürlichen, als nicht höher als dieſes erſcheint, und wenn ſie dadurch den Unterſchied von Gut und Schlecht theilweiſe verbirgt, und die Anerkennung einer göttlichen Welt der Wahrheit, die höherer Ordnung iſt als die materielle und ſichtbare Welt, ſchwächt und zurückdrängt, und dem Indifferentismus in der Religion huldigt: ſo bildet das übrige Große und Schöne einer ſolchen Poeſie keinen Einwurf gegen den göttlichen Einfluß des Chriſtenthums auf die Kunſt, denn gerade jenes Bezeichnete iſt nicht das Poetiſche in einer ſolchen Erſcheinung, weder Fortſchritt noch Vollendung der Poeſie, ſondern dieſe muß, im Zuſammenhange ſolcher Erſcheinungen, entweder umkehren, und aus dieſem Meere unbeſtimmter Anregungen auf dem feſten Boden des chriſtlichen Lebens und Glaubens ſich neu einwurzeln und einſaugen, um des Menſchen und ihre eigne Freiheit wieder zu gewinnen, oder ſie wird der Verflachung in das Eitle und Nichtige und zuletzt dem Überſchritt in das zugleich ſittlich und äſthetiſch Häßliche entgegengehen.

Die Thatſache eines reinigenden und belebenden Einfluſſes des Chriſtenthums auf die übrigen Künſte, namentlich auf die Muſik, die Malerei und die Baukunſt, iſt anerkannt, indem die blühendſten Epochen der Entwickelung dieſer Künſte Innigkeit und Kraft, Würde und Größe aus den Gedanken und Gefühlen des chriſtlichen Glaubens geſchöpft haben.

Dritter Abſchnitt.

Die chriſtliche Religion als die Vollendung des Lebens.

Die Vollendung, welche durch die chriſtliche Religion dem Leben zu Theil wird, kann, gemäß dem im allgemeinen Theile Entwickelten [1]), nichts Anderes als Vermittelung ſein, nämlich Vermittelung des urſprünglich und allgemein in der Menſchheit gegebenen und als Empfänglichkeit vorhandenen Göttlichen mit dem eignen Leben und Wirken Gottes durch die Macht des geſchichtlich und perſönlich wirkenden Chriſtus und ſeines Geiſtes. In ſolcher Vermittelung erſt kann jede Kraft der Menſchheit heraustreten, nun nicht mehr blos vorübergehenden Kulturzwecken dienend, ſondern durch den Geiſt Chriſti in die Gemeinſchaft des religiöſen Lebens aufgenommen. Jedes menſchliche Individuum, dieſer Gemeinſchaft theilhaftig, wird erſt dadurch nach ſeiner Beziehung zu Gott und der Schöpfung vollendet. Jedes menſchliche Verhältniß, indem es in ſeinem Mittelpunkte geheilt und geiſtig belebt wird, ſtellt ſich nun erſt in derjenigen Vollendung ſeines Weſens dar, durch welche es ein bleibendes Glied in dem Ganzen der religiös verklärten Schöpfung wird.

Es liegt in dem Weſen der Vollendung, daß ſie die den Tod und das zeitliche Abnehmen der Lebenskraft, ſo wie den Kampf des Geiſtes und des Fleiſches, in ſich ſchließende Vermittelung ſelbſt aufhebt, und inſofern wir mitten in der zeitlichen

1) Vgl. S. 73 u. f.

Entwickelung des Menschlichen stehn, von uns erwartet und gehofft wird, und schon auf diesem Punkte läßt sich erkennen, daß eine Religion, welche keine Hoffnung gewährt, oder verlangt, daß man der Hoffnung als einer gemeinen Richtung sich entschlage, nicht die wahre sein könne [1]). Allein dennoch würde es ein falscher Standpunkt sein, wenn die Vollendung schlechthin jenseits des Todes und namentlich des irdischen Weltlaufs gesetzt würde. Vielmehr eben weil sie vollendete Vermittelung ist: so muß die im Wesen der wahren Religion liegende Vermittelung auch schon das Bewußtsein der Vollendung geben. Das Bewußtsein aber, welches durch das Zeugniß des Geistes und durch die Belebungskraft des Heils in uns hervorgebracht wird, ist wesentlich Antheil an der Sache selbst, das ideale Streben und das reale Haben sind darin zu Einem vereinigt, und so muß man sagen, daß es eine relative Vollendung gebe für jeden Menschen, der sich selbst im Geiste der Religion erfaßt, für jedes Verhältniß, jede Kraft, die in ihrem Bezuge zu der Gemeinschaft des Geistes Christi angewandt und behandelt wird. So kann zwar ein Mensch, welcher durch die Gemeinschaft des Geistes Christ geworden ist, noch weiter kommen in Ansehung der geistlichen Belebung seiner Kräfte, aber er kann in Bezug auf seine persönliche Stellung zu Gott und der Schöpfung nichts wesentlich Höheres werden [2]). So kann die Freundschaft in Christus durch keine andere Beziehung vollkommner werden, sie ist in sich durch die auf Christus vollendet, obwohl ihre innere Vollendung nunmehr in die Peripherie ihrer Erscheinung und Wirksamkeit erst allmälig heraustreten soll. Diese zwiefache Seite des Begriffs der religiösen Vollendung ist auch insofern wichtig, als das Bewußtsein der einen das der anderen wesentlich stärkt. Das Bewußtsein der erfahrenen Vollendung, des hier schon ergriffenen ewigen Lebens [3]), erhöht die Fähigkeit, das Wesen der absoluten Vollendung, in welcher alles Gebrechen hinweggethan sein wird, zu verstehen;

1) Vgl. Röm. 8, 23 — 25.

2) Vgl. Matth. 19, 21. εἰ θέλεις τέλειος εἶναι. — Hebr. 10, 14.

3) 1 Tim. 6, 12. 19. 1 Joh. 5, 11. 12. 20. Joh. 3, 36. 6, 54.

und der durch den Gesammtinhalt des Glaubens gegebene Begriff der absoluten Vollkommenheit verständigt das Gemüth über den reinen Kern dessen, was schon hier als in sich selbst vollendetes Leben empfunden und erlebt wird. Die Vollendung ist eine und dieselbige. In der Zeitlichkeit wird sich der Christ seines wahren, aber beschränkten Antheils an derselben bewußt; für das jenseits der irdischen Zeitlichkeit und des Todes Liegende hofft er eine Aufhebung der Beschränkungen, welche sein Wesen hindern, ganz in Gott, dem absolut Vollkommenen, zu sein. Die Vollendung in der Zeit ist eine Erfahrung, die von der Auffassung religiöser Gedanken ausgeht; die zu erwartende Vollendung ist die Idee, wie sie von religiösen Erfahrungen aus die Bürgschaft ihrer vollen Verwirklichung in sich trägt. Hieraus ergiebt sich denn, daß in der Vollendung alles Streitende des Lebens vollständig versöhnt, und somit die christliche Religion, als in welcher die Vermittelung der Gegensätze gegeben ist, als die schlechthin wahre und göttliche Vollendung des Lebens erscheint.

Diesem gemäß fassen wir zuerst den Begriff der Gemeine Gottes in's Auge, indem wir in ihm die geschichtlich-religiöse Vollendung der Menschheit erkennen, worauf wir nachweisen, daß die christliche Kirche diese Vollendung des geschichtlichen Lebens in sich trage; sodann stellen wir den Begriff heiliger Schrift auf, als in welcher die Bürgschaft der absoluten Vollendung für die Glieder der Kirche gegeben ist, und suchen darauf zu zeigen, wie die heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments diesen Begriff realisirt.

Erstes Kapitel.

Von der Gemeine.

I. Begriff der Gemeine Gottes.

1. Der Begriff der Gemeine in religiöser Beziehung oder der Gemeine Gottes soll, gemäß dem apologetischen Princip in

seiner Entwickelung, hier nicht religionsphilosophisch, sondern in Übereinstimmung mit dem bisher Erkannten, also aus dem Inhalte der Religion, wie er das Heil des sündigen Menschengeschlechts durch Christus in sich schließt, abgeleitet werden. Hier nun erscheint dieser Begriff in wesentlicher Beziehung zu der Gründung eines Volkes Gottes vor Christus und zur Geistesmittheilung an dasselbe durch den nach Vollbringung der Erlösung zur Herrlichkeit erhobenen Sohn Gottes. Dies sind die beiden religionsgeschichtlichen Grundlagen des Begriffs der Gemeine. Es gab eine Gemeine Gottes im Alten Bunde; sie bestand innerhalb der Volksgemeinschaft der Nachkommen Abraham's durch Isaak und Jakob, allein sie fiel mit dieser nicht schlechthin zusammen, vielmehr bestand die wahre und wirkliche Gemeine Gottes nur aus denen, die sich für die auch innerhalb der alttestamentlichen Ökonomie vorhandene Geisteswirkung empfänglich erwiesen [1]). Da aber diese Empfänglichkeit eben durch alle Führungen des Volks Israel bei Allen erweckt werden sollte, und da die Nichtempfänglichkeit durch das Abstoßen der für das Dasein und Wesen der Gemeine noch nicht absolut entscheidenden göttlichen Züchtigungen und Gnadenerweisungen noch nicht entscheidend heraustreten konnte: so unterschied sich, vor der Erscheinung Christi, das Volk Israel und die Gemeine Gottes nicht äußerlich. Nachdem aber derjenige gekommen ist, welcher das ganze Ziel der Berufung und Führung Israel's war, welcher schon immer der himmlische und nur Auserwählten sichtbare Leiter des Volks war [2]), der, welcher denselben Geist, der in den Propheten war und redete [3]), und dessen Ausgießung über alle Glieder des Bundesvolks verheißen war [4]), der Gemeine Gottes zur bleibenden Einwohnung mitzutheilen im Stande ist [5]), nachdem Christus gekommen ist, ist die Gemeine gerei-

1) Ps. 74, 2. 82, 2. 89, 6.
2) Vgl. S. 119 u. f. 168 u. f. 296 u. f.
3) 1 Petr. 4, 11. Hebr. 1, 1.
4) Joel 3, 1—5.
5) Joh. 14, 17. 23. 17, 20. 21.

nigt worden durch Taufe und Gnade, gemäß der Verheißung, von dem, welcher ſie geliebt und ſich für ſie dahingegeben [1]), ſie ſtellt ſich nunmehr dar, als eine, die an den im Fleiſche gekommenen Sohn und Chriſtus Gottes glaubt und ihn bekennt, an der ſeine durch ſeinen Tod erworbene Herrlichkeit ſich geiſtlich wirkſam zeigt, die der Leib an ihm, dem Haupte, iſt, unter welchem die Glieder innig verbunden, geiſtlebendig, zuſammenhängen, zu der diejenigen hinzugethan werden, die ſelig werden [2]). Dies iſt die eine ſelbige Gemeine Gottes, die ſchon vorher und immer da war, die nunmehr ſich als eine Behauſung Gottes im Geiſte, d. i. als eine menſchlich-gemeinſame Erfülltheit vom Geiſte Gottes, darſtellt, die mit den vollendeten Gerechten in Gemeinſchaft ſteht, die Heerde Gottes, die an beſtimmten Orten, wie Korinth, Epheſus u. ſ. w. ſichtbar vorhanden iſt, in welche das Reine der Gemeinordnungen, die für Israel beſtimmt waren, und vom Herrn ausdrücklich gebilligt wurden, übergehen muß, weil die wahre Gemeine in Israel eben die durch Chriſtus gereinigte iſt; dies iſt die, welche Chriſtus ſeine Gemeine nennt, theils weil er ſie erworben, ſich angeeignet hat mit ſeinem Blute, theils weil Alles, was der Vater hat, ſein iſt, die, welche die Pforten der Hölle nicht überwältigen ſollen, innerhalb deren dem wahren und einigen Gotte die Ehre, die ihm gebührt, dargebracht werden ſoll und wird für alle Geſchlechter, in Ewigkeit [3]).

Hieraus erklärt ſich denn hinlänglich, wie der Apoſtel Paulus die in die Gemeine Gottes aufgenommenen Heiden als ſolche betrachten konnte, die, nicht gemäß dem Gange der natürlichen Menſchenverbindungen durch volksthümliche Abſtammung, von Gottes Hand in die israelitiſche Gemeine Gottes, den wahren

1) Eph. 5, 25. 26. Hebr. 13, 12.

2) Hebr. 10, 23. 25. Hier iſt die Gemeine nicht genannt, ſie wird aber in der ἐπισυναγωγή vorausgeſetzt. Eph. 1, 22. 4, 15. 16. 5, 23. Kol. 1, 24. A. G. 2, 49.

3) Eph. 2, 21. 22. Hebr. 12, 23. 1 Petr. 5, 2. 1 Kor. 1, 2. 10, 32. Mt. 18, 17. Mt. 16, 18. A. G. 20, 28. Tit. 2, 14, wo das καθαρίσῃ ἑαυτῷ λαὸν περιούσιον ſich ſo zu der vorigen Stelle verhält, wie Hebr. 13, 12 zu Eph. 5, 25. 26. Eph. 3, 21.

Israel Gottes, eingepflanzt, gleichsam eingepfropft in diesen Ölbaum, seien, als Zweige immer noch von der Wurzel getragen werden, und sich hüten sollen, sich hochmüthig auch nur gegen die jetzt abgebrochenen Zweige des alten Stammes zu erheben [1]).

Aus dieser, auf die Thatsache des Heils in Christus nothwendig gegründeten und durch die urchristlichen Vorstellungen erläuterten, Entwickelung des Begriffs der Gemeine Gottes geht hervor, daß zwar das Einsgewordensein durch den Geist Christi als den Geist Gottes [2]) das Wesentliche und Innere derjenigen Gemeinschaft sei, welcher der Name Gemeine Gottes zukommt, aber wesentlich ein solches, welches die Leiblichkeit, das auch leibliche Dasein der Gemeine, in sich schließt. Denn da es Menschen sind, die durch den Geist Christi zu einer Gemeine Gottes verbunden werden, wie denn nicht nur der Geist Gottes durch die menschliche Vermittlung des Verkündigers zu ihnen kommt, sondern auch die mit der ganzen Weltgeschichte verwebte Entwickelung der Religionsgemeine Israel's dieser Thatsache zum Grunde liegt: so kann das Ganze dieser Gemeinschaft die leibliche Seite des menschlichen Wesens, in welcher auf Erden allein auch das geistig Seelische wirksam ist, unmöglich von sich ausschließen. Hieraus allein entscheidet sich schon die in neuerer Zeit mit verschiedenartiger Einseitigkeit behandelte Frage, ob die Kirche geistig oder leiblich, unsichtbar oder sichtbar sei. Sie ist eben Beides und in der Identität einer gewissen Unsichtbarkeit mit einer gewissen Sichtbarkeit hat sie ihr Wesen, ähnlich der Art, wie das Wunder sein Wesen hat in der Identität einer gewissen Unbegreiflichkeit mit einer gewissen Begreiflichkeit [3]).

---

1) Röm. 11, 16—24.

2) Phil. 1, 19. Röm. 8, 9 die merkwürdige Vertauschung von πνεῦμα θεοῦ und πνεῦμα Χριστοῦ. 1 Petr. 1, 11.

3) Vgl. S. 137. Nitzsch System der chr. Lehre. 4te Ausg. §. 187. 188. Von der Unhaltbarkeit des Begriffs einer unsichtbaren Kirche, den er mit Recht bestreitet, geht Rothe (die Anfänge der christlichen Kirche und ihre Verfassung, Wittenberg 1837) aus, um den Begriff der Kirche als einen gar nicht wesent-

2. Diese Gemeine Gottes ist eine einige und allgemeine, eine das ganze Gebiet der an den in Christus geoffenbarten Gott gläubig werdenden Menschheit umfassende Gemeine. Denn wie sie Einen Glauben hat an Einen Herrn, in welchem ihr Gott der Vater offenbar und gegenwärtig ist: so weiß sie sich eben belebt von Einem Geiste, und hieraus entspringt ihr das unzerstörbare Bewußtsein ihrer wesentlichen Einheit und Allgemeinheit. Denn weil die geschichtliche und in sich einige Persönlichkeit Christi von der einen Seite eine solche ist, auf die sich alles geschichtlich vermittelte geistliche Leben in der Gemeine Gottes zurückführen läßt, von der anderen eine solche, die in sich die Macht hat den Geist mitzutheilen, und durch diesen eine neue Geburt zur Kindschaft Gottes zu wirken, d. h. also durch welche der Geist als der Eine, der Geist schlechthin, der Geist Gottes, sich bethätigt [1]):

---

lich christlichen, blos historisch vorübergehenden, darzustellen. Denn indem er im Christenthume eine Gemeinschaft der Heiligen als etwas sehr Reales, obwohl zuerst blos Innerliches, annimmt (S. 5. 101. 105. 121. 122), folgert er, daß das nothwendige Äußerlichwerden und Gewordensein nichts Anderes als der Staat, der christliche, sein könne. Aber hierauf entgegnen wir: die Gemeinschaft der Heiligen im Christenthume ist nicht mehr und nicht weniger als die Gemeinschaft der an Christus Gläubigen. Wie kann nun von dieser behauptet werden, daß sie jemals blos innerlich war, um dann etwa nach allgemein-ethischen Gesetzen äußerlich zu werden? Sie war vielmehr durch die Predigt der Apostel, wie sie sich selbst von Christus herschrieb, von Anfang an zugleich äußerlich, und also gleich, nicht als Gemeinschaft in einem mystisch-realen Sinne, sondern als Gemeine da. Da nun Gemeine und Kirche ursprünglich ganz gleichmäßig den Begriff ἐκκλησία ausdrucken: was berechtigt den Verfasser, den Begriff Kirche für den einer überwiegend äußeren Gemeinschaft zu nehmen? In der That nichts als eine willkührliche Auseinanderhaltung der Begriffe Gemeine und Kirche, und eine Vermeidung des ersteren, historisch weniger entstellten, Ausdrucks. Die Sache so genommen, ist gleich die Fassung der Frage S. 12: „Ob die vollendete christliche Gemeinschaft als Kirche zu denken sei oder als Staat" sehr seltsam. Denn hier wird schon vorausgesetzt, man könne den Begriff der Kirche denken ohne den Begriff christliche Gemeinschaft. Ist diese aber von Anfang an wesentlich die Kirche oder die Gemeine selbst: so kann nicht erst darnach gefragt werden, ob sie auch in der Vollendung sie selbst, oder Kirche, sei.

1) Die Begründung dieser Bestimmungen ist das Große und Antirazionalistische in der Schleiermacherischen Theologie.

so ist die geschichtliche Einheit der Gemeine auch wesentlich eine Geisteseinheit, diese aber wieder kann nie etwas Höheres zum Bewußtsein bringen als eben die gottmenschliche Persönlichkeit und das Werk des Hauptes der Gemeine. Und auf dieser Wechselwirkung des geschichtlichen und geistlichen Lebens der Gemeine beruht die Einheit der Lehre in ihr, denn da beide Faktoren der Lehre, der geschichtlich-empirische und der geistlich-ideale, in dem Einen Christus und dem Glauben an ihn wurzeln: so kann unter Festhaltung dieses Ausgangspunktes auch nur Eine Lehre hervorgehen [1]), soweit diese kirchlich bleibt. Denn das Kirchliche ist eben in der Festhaltung an dem Haupte [2]), und alle Lehrdifferenz innerhalb der Gemeine als solcher kann also nur auf dem Wege der gedankenmäßigen Verknüpfung liegen, dessen letztes Ziel man schon vorherweiß als Einstimmung im Geiste. Wenn dies aber die Einheit und Allgemeinheit der Gemeine ist: so ist zu derselben nicht wesentlich oder auch nur wahrhaft förderlich ein die Lehre gebietender und unfehlbar besitzender Lehrstand, und eben so wenig die Einheit menschlich-gesetzlicher Regierungsform. Eine gewisse Mannichfaltigkeit nicht nur der gottesdienstlichen Formen, sondern auch der didaktischen Auffassungsweisen, nicht nur der Verfassungsgrundsätze, sondern auch der Berührung oder Durchdringung mit den verschiedenen Volksthümlichkeiten innerhalb der Gemeine, wird selbst von ihrem Wesen aus gefordert, da das Durchwohntsein von demjenigen Geiste, der als ein mütterlichliebender alle natürlich-menschliche Mannichfaltigkeit mit geschaffen und für die Zusammenfassung unter das eine Haupt, den Sohn Gottes, empfänglich gemacht hat, es durchaus nicht zulassen kann, daß auf eine menschlich-gesetzliche, oder absolut übernatürliche Weise das natürlich Gute unterdrückt und eine blos äußerlich-kirchliche Gleichförmigkeit hervorgebracht werde.

3. Die Gemeine Gottes ist eine heilige, deshalb, weil sie

1) Augsb. Konf. Vorrede: „wie wir alle unter Einem Christus sind und streiten" — das vortreffliche Wort, wodurch von Seiten der Bekenner die Hoffnung der Ausgleichung sich ausdruckte.

2) Kol. 2, 6—8. 19.

die vom heiligen Geiſte durchwohnte Gemeinſchaft iſt. Denn der Begriff der Heiligkeit iſt der des abſoluten und göttlichen Freibleibens von jedem Verderben inmitten der Gemeinſchaft mit dem theils Verderbten, theils Verderbungsfähigen [1]). Und deshalb eignet die Heiligkeit vorzugsweiſe dem Geiſte, weil Gott als Geiſt theils alles Endliche belebt, theils innerhalb der Menſchheit, ſofern ſie ſeine Gemeine wird, wohnen will. So iſt die Gemeine heilig, weil ſie eben als eine Gemeinſchaft und Ganzheit das Einwohnen der ſubſtanziellen Heiligkeit Gottes zu ihrem Weſen hat; worin denn liegt, daß ihre Glieder eines Prinzips der Heiligung aller ihrer natürlichen Seelenthätigkeiten theilhaftig geworden ſind, nicht aber daß dieſe Heiligung in irgend einem Punkte der zeitlichen Entwickelung der Gemeine vollendet ſei. Vermöge ihrer Heiligkeit nimmt die Gemeine Gottes die Stellung der Oppoſizion gegen jede Art von Unheiligkeit und Sünde ein, die Gemeine iſt der Welt, inſofern hiedurch der Zuſammenhang der Sünde und des natürlich-unheiligen Lebens verſtanden wird, jederzeit und in jeder Weiſe entgegengeſetzt. Hierin liegt jedoch keineswegs eine ſchroffe Abſonderung von denjenigen ethiſchen Lebensgebieten, welche, wie auch noch durchzogen von Sünde, doch die Idee des vernünftigen Lebens, immer mehr oder minder von Religion belebt, in verſchiedener Beziehung zu realiſiren beſtimmt ſind. Denn weil die Gemeine, vermöge des ihr einwohnenden Geiſtes, der auch der Geiſt der Wahrheit und der Liebe iſt, das urſprünglich Göttliche und einer geiſtigen Ausbildung Fähige in allen menſchlichen Gemeinſchaften anerkennt und ſich deſſen freut: ſo ſtrebt ſie, mit allen in derjenigen Wechſelbeziehung zu ſtehen, die dem Wohle jener und ihrem eigenen Karakter gemäß iſt. Dazu gehört aber weſentlich, daß ſie als Gemeine Gottes auch ſich äußernd, bekennend, und ihre Handlungen erkennbarer Weiſe aus ihrem Prinzipe ableitend vor der Welt ſich darſtelle, und hierin liegt die Beſtimmung der Gemeine Gottes, auch als ſolche leiblich zu ſein und für ſich das Recht eines

1) Vgl. S. 242 Note 1.

eigenthümlichen und realen Daseins in der Menschheit in Anspruch zu nehmen. Hieraus geht die Unmöglichkeit hervor, daß die Gemeine sich jemals mit dem Staate schlechthin identifizire, oder je einwillige, nur eine provisorische Anstalt bis zum völligen Heraustreten des christlichen Prinzips im Staate zu sein. Denn der Staat, obwohl, in dem Bewußtsein der Gemeine selbst, von hoher religiös-ethischer Bedeutung [1]), obwohl alles ethische Leben, sofern es in das Gebiet des Rechts und des in Bezug auf das Volksganze zu ordnenden Äußeren übergeht, in sich schließend, wird irrig aufgefaßt, wenn auch das durch die Einwohnung des Geistes Gottes in der Menschheit gewirkte Gemeinleben als ein Moment seiner angesehen wird. Wie die Gemeine aus einer göttlichen Lebensmittheilung entstanden ist, welche der Staat nicht nur als weit über sich, als Werk Gottes im eigentlichen Sinne, erkennt, sondern deren Wirkungen und Ergebnisse zu leiten er sich, als Staat, auch ganz außer Stande sieht: so kann der Staat zwar die Gemeine äußerlich in sich sehen, (und insofern muß er ihre rechtlichen Ansprüche nach beiden Seiten hin überwachen), er kann sich selbst innerlich in der Gemeine sehen (und dadurch wird er ein christlicher Staat), aber niemals kann der Staat durch sich und seine Normen das Gemeinschaftsleben der Gemeine bestimmen wollen, da dies in einem Gebiete der Freiwilligkeit, des Glaubens und der Liebe liegt, in welches auch nur einen einzigen seiner Bürger zu versetzen der Staat keine Gewalt hat. Auch bei der vollendetsten Ausbildung des christlichen Staats, auch bei einer vorausgesetzten staatlichen Verbindung aller Nazionen der Erde, würde das Ergebniß immer nur das sein, daß der Staat anerkennte, wie aus dem Glaubens- und Geistesleben der Gemeine her ihm die besten Kräfte seiner Entwickelung gekommen seien; aber dieses Gemeinleben würde immer auch ein inneres bleiben, sich nie so herausetzen in das Äußere, wie die Kraft der Pflanze in Blätter, Blüthen und Früchte, die Gemeine würde also immer als solche, die durch

1) Vgl. S. 68.

die Kraft des Geistes mit ihrem Haupte Eins ist, da sein. Die Gemeine wird also bleiben, auch nachdem sie sich, inmitten des ganz erschienenen Reiches und Staates Gottes, als ganz verklärt und vollendet wird dargestellt haben [1]).

4. Den Keim der absoluten Vollendung trägt die Gemeine Gottes in sich. Denn da das Prinzip, welches in ihr wirkt, nicht überwunden werden kann, als welches in seiner Heiligkeit auch allmächtig ist; da alle natürlichen Kräfte und Entwickelungen der Menschheit ihre letzte Beziehung auf die Religion als Gemeinschaft des Menschen mit Gott haben, und da die Religion in der Gemeine mit dem geschichtlichen Leben der Menschheit vermittelt ist [2]): so liegt hierin die Bürgschaft, daß die Entwickelung aller Dinge, (weil der Mensch als ihr von Gott eingesetzter Herr zu betrachten ist) zur Vollendung der Gemeine Gottes werde beitragen müssen, eine Wahrheit, die sich erst vollständig herausstellen wird, wenn wir sowohl das wirkliche Dasein der Gemeine Gottes in der christlichen Kirche, als Begriff und Beschaffenheit der heiligen Schrift werden kennen gelernt haben.

II. Von der christlichen Kirche.

Es ist jetzt unsere Aufgabe, darzuthun, daß die innerhalb der Menschheit bestehende christliche Kirche wirklich diese Gemeine Gottes sei, deren Begriff wir bisher entwickelt haben, damit nicht etwa dieser Begriff für ein Ideal gehalten werde, dem

1) Dies genügt vom apologetischen Standpunkte zur Widerlegung der Behauptungen Rothe's, a. a. O., daß die Kirche vor dem Staate vergehen müsse, und damit zugleich der von einem (bei Rothe gar nicht vorhandenen) wirklichen Hasse gegen alle Erscheinung der Kirche, die etwas Anderes sein will als ein Moment des Staats, erfüllten Sätze der Schrift: die evangelische Landeskirche Preußens und die Wissenschaft Leipzig 1840. Vgl. S. 101. „Das Wort Kirche ist für den Standpunkt, auf welchem die Religiosität zu einer inneren Angelegenheit und zu einem immanenten Zwecke des Staats geworden ist, ein antiquirter Ausdruck, wenn es mehr als eines der inneren Momente des Staats bezeichnen soll. Staat und Kirche ist gar nicht mehr zu sagen, wenn man es in einem anderen Sinne sagen wollte, als man von Staat und Schulen, von Staat und Gerichten spricht." Vgl. meine Polemik S. 345 u. f.

2) S. 81.

nichts Wirkliches im Chriſtenthume entſpricht. Denn wie es nicht einerlei iſt, zu ſagen, eine Idee habe ſich aus einer gewiſſen geſchichtlichen Thatſache (wie z. B. aus dem ſiebenjährigen Kriege die Idee des preußiſchen Staats) entwickelt, und zu lehren: eine Idee ſei verwirklicht innerhalb einer beſtimmten Thatſache: ſo kommt auch hier Alles darauf an, zu zeigen, daß das Weſentliche der chriſtlichen Kirche und der Grundgedanke der Gemeine Gottes zuſammenfallen. Mag dann in der Erſcheinung noch ſoviel mit der Idee nicht Übereinſtimmendes gefunden werden: die Idee iſt dennoch kein Ideal, ſondern ſie iſt das Erzeugniß desſelben Geiſtes der Herrlichkeit und Vollendung, der auch die Kirche hervorgerufen und geſammelt hat. So wird ſich denn zeigen, daß jener Begriff der Gemeine Gottes nur dadurch in der Welt iſt, daß die Gemeine oder Kirche Chriſti ſelbſt darin iſt.

1. Die chriſtliche Kirche, wie ſie iſt in der Welt, erhält ſich fortwährend durch die Wirkung desſelbigen Geiſtes Chriſti, durch welchen ſie entſtand. Denn was iſt es, was die Einzelnen zu einer lebendigen Vereinigung ihres religiöſen Lebens mit der chriſtlichen Kirche bringt, als der Geiſt des Glaubens, der Jeſus als den Chriſtus bekennt und bejaht, als den Mittler, in dem das Leben iſt? Man darf hier nicht auf jene rein äußerlichen Anſchließungen ſehen, die keine ſind im geiſtlichen Sinne, wie wenn ein von dem Bewußtſein Gottes und Chriſti keineswegs gründlich ergriffener, aus dem Kindesalter kaum herausgetretener Menſch in die volle Gemeinſchaft der kirchlichen Rechte aufgenommen wird, oder wenn Ältern um der bürgerlichen Vorrechte willen, welche die Mitgliedſchaft der chriſtlichen Kirche gewährt, ſich und ihre Kinder durch die Taufe für Mitglieder derſelben erklären. Denn wer dieſe Fälle gegen unſeren Satz geltend machen wollte: der müßte beweiſen, daß ſie die einzige Art der Fortpflanzung der Kirche wären. Wie vermöchte er aber zu widerlegen, daß es auf der einen Seite in allen Ältern, in allen Ständen, in allen Völkern, Anſchließungen an die Kirche giebt, die weſentlich aus dem Verlangen nach und dem Zutraun auf die Gemeinſchaft des Heils hervorgehen, welche in der Kirche zur

Erfahrung kommt, und ſich durch die Theilnahme an dieſer Erfahrung fortſetzen; und daß es auf der anderen Seite ein Gemeingefühl der Kirche in Bezug auf die Aufnahme des Einzelnen und die Lebensgemeinſchaft mit demſelben giebt, welches von pietiſtiſchem Partikularismus ebenſoweit als von irgend einem auf äußere Vortheile ausgehenden Zwecke entfernt iſt. Daß es ſolchen Eintritt in die Kirche und ſolche Aufnahme von Seiten der Kirche gebe, oder, mit anderen Worten, daß der Geiſt Chriſti in der Gemeinſchaft und in den für ſie vorbereiteten Individuen zum Fortbeſtehen und zur Erweiterung der Kirche wirke: das kann freilich nur von ſolchen anerkannt werden, die ſchon für das Wirken des Geiſtes Chriſti auf die anderen ethiſchen Gemeinſchaften und auf die Individuen erſchloſſen ſind [1]); aber dies vorausgeſetzt iſt es nicht anders möglich, als daß durch die Anſchauung jenes Fortbeſtehens der chriſtlichen Kirche die Überzeugung von der vermittelnden und vollendenden Macht der chriſtlichen Religion mächtig geſtärkt werde. Denn auf jene Weiſe ſtellt ſich das allgemeine Ergriffenſein der Menſchheit vom Chriſtenthum und das chriſtliche Leben des Einzelnen als ſchon vermittelt und relativ vollendet in der chriſtlichen Kirche dar.

2. Dieſer Gedankengang führt zu der großen und auch apologetiſch unendlich wichtigen Thatſache, daß die chriſtliche Kirche in allen ihren großen und reinen Gebieten, und im Zuſammenhange ihrer lebendigſten Thätigkeiten, die Taufe hat und hält, und durch die Taufe hinwiederum immer neu ſich ihrer ſelbſt bewußt wird und ſich als Kirche bewährt. Erſt die Taufe macht jene bisher erwogene geiſtliche gegenſeitige Anziehung der Einzelnen und des Ganzen theils völlig klar, theils als etwas Göttliches gewiß. Denn indem die Kirche ſich als eine vom Geiſte Chriſti belebte Gemeinſchaft zeigt, muß auch ihre Vollziehung der Taufe als etwas angeſehen werden, was ſie in Übereinſtimmung mit jenem Geiſtesleben thut, und was ſie als ein rein Äußerliches und Geſetzliches gar nicht thun könnte, wie denn ſchon das Bewußtſein, Chriſti Willen dadurch zu befolgen, auf Seiten

1) Vgl. Abſchn. 2. Kap. 2. Von den Wirkungen des Chriſtenthums.

der Kirche nur im Zusammenhange des Vertrauens und der Liebe zu Christus möglich ist. Dieses allgemeinere Geistesleben im Glauben, aus welchem die Kirche die Taufe vollzieht, wird nun durch diese rückwirkend verstärkt, da die Taufe (hier abgesehen von ihrem dogmatisch zu erläuternden sakramentlichen Karakter) durch ihre wesentliche Beziehung auf die Lehre vom Vater, Sohn und Geist der Kirche nothwendig ein begriffliches, artikulirtes Glaubensbewußtsein verleiht, welches für ihre Haltung und Selbstunterscheidung von Welt und Religion überhaupt, so wie für ihre Allgemeinheit und Reinheit, von entscheidender Bedeutung ist. Dieser Inbegriff christlicher Lehre ist der Kirche einerseits als göttlich-gewiß und objektiv-wahr versiegelt, andererseits kann er, vermöge des ihr einwohnenden Geistes (welche Einwohnung ja durch die Taufe selbst gewiß und vermittelt ist), nicht als eine todte Regel, als ein Gesetz der Kirche äußerlich bleiben; sondern aus dem Glauben an den Vater, den Sohn und den heiligen Geist entsteht der Kirche eine Gedankenentwickelung, welche an der Einheit und Bestimmtheit des Glaubens stets das Maaß ihrer Beurtheilung und Ausgleichung hat. Deshalb gehört das zusammen „Ein Glaube, Eine Taufe [1]," und aus diesem Grunde hält sich das Bewußtsein der Rechtgläubigkeit und der Allgemeinheit oder Katholizität der Kirche wesentlich an der Taufe und dem durch sie ausgedruckten Glaubensinbegriffe fest [2]. Denn weil nichts Anderes zum wesentlichen Inhalte des Glaubens der Kirche gehören kann als das, wovon die Kirche bei der neuen Knüpfung des Bandes zwischen sich und einem in sie eintretenden Individuum beides gewiß gemacht wird und gewiß macht: so kann die Lehre der Kirche als solche in nichts Wenigerem und nichts Mehrem bestehen als dem, was, unter der Beziehung auf das historisch gepredigte Zeugniß von Christus, und unter der Wirkung des Geistes in der Kirche, sich als wirklicher Inhalt der Lehre von Vater, Sohn und Geist bewährt. Es kann also nicht nur von keiner subjektiven Gedan-

1) Eph. 4, 5: μία πίστις, ἓν βάπτισμα.

2) Vgl. meine Polemik S. 42 u. f.

kenentwickelung, ſondern auch von keiner nur vermittelſt der Wiſſenſchaft verſtändlichen Folgerung behauptet werden, daß ſie an ſich zur Lehre der Kirche gehöre; und dieſe ſelbſt beſtimmt ſich näher nur theils durch ſtandhafte und gemeinſame, auch dialektiſch-vermittelte, Abwehr jeder die dreifache und in ſich einige Grundlage zerſtörenden Lehre, theils durch Einigung des chriſtlichen Glaubensinhalts mit dem wiſſenſchaftlichen Bewußtſein, theils durch die der wahren Lehre beiwohnende Kraft, die Glieder der Kirche auch unter mannichfaltigen Gegenſätzen des Gedankenverkehrs zuſammenzuhalten. Katholiſch iſt die Kirche Chriſti alſo deshalb, weil ſie diejenige Einheit der Lehre bewahrt und bekennt, welcher alle Glieder der Kirche, durch welche Verhältniſſe, Meinungen und Gebräuche ſie ſich auch ſonſt unterſcheiden, anhängen und beifallen. Man erkennt hieraus die irrige und ſchädliche Auffaſſung des Katholiſchen durch den Begriff entweder eines unfehlbaren Lehrſtandes, von welchem weder der Glaubensinbegriff noch die heilige Schrift etwas weiß, oder durch den Begriff einer biſchöflichen Sukzeſſion und ökumeniſchen Repräſentazion, welcher als ein hiſtoriſcher und ganz durch geſchichtlich-unvollkommene Verhältniſſe bedingter, den weſentlichen Karakter der chriſtlichen Kirche nicht beſtimmen kann. Denn da das Hervortreten des Lehrſtandes in einer geſchloſſenen körperſchaftlichen Weiſe und noch mehr die Diremzion desſelben in das Episkopat und das Presbyterat eine hiſtoriſche Entwickelung in der Kirche, nicht aber zum Weſen der Kirche gehörig iſt: ſo kann auch eine äußerlich-ununterbrochene Sukzeſſion des Biſchofthums im engeren Sinne des Worts nicht zur Katholizität der Kirche gehören. Und da die Lehrentſcheidung der ökumeniſchen Konzilien ihre weſentliche Bedeutung nur für das zu einer beſtimmten Zeit von Seiten des Kirchenregiments zu beobachtende Verfahren hat: ſo iſt auch ſie etwas, wodurch die wahre Einheit und Allgemeinheit der Lehre weder bedingt iſt noch ſchlechthin richtig kund wird. Diejenige Tradizion, welche wirklich innerhalb der Kirche Statt findet und finden muß, kann alſo nur in der kirchlich (aber darum noch nicht ausſchließlich klerikaliſch) geordneten Überlieferung

der, gemäß den apostolischen Zeugnissen, von Christus herkommenden und sich durch die Geisteswirkung in allen Gliedern der Kirche bewährenden Lehre sein. Hieraus geht aber nur um so mehr hervor, daß es in der Kirche eine wahre Einheit, Katholizität und Übereinstimmung gebe: nämlich die Zusammenstimmung und Einheit des Glaubens an den Vater, den Sohn und den heiligen Geist zwischen allen der Taufe Theilhaftigen, die sich als vom Geiste Gottes zur Nachfolge und zum Bekenntnisse Christi getrieben erweisen. Und diese Einheit steht auf eine klare Weise in den Symbolen aller Hauptparteien der Kirche da[1]).

3. Hiezu kommt eine andere Thatsache, welche das wirkliche Vorhandensein einer Gemeine Gottes durch den Glauben an Christus beweiset. Dies ist die Eucharistie oder die unter danksagender Verkündigung des Todes Christi, als eines versöhnenden, von der Christenheit gemachte Erfahrung einer immer wieder erneuerten Mittheilung Christi selbst aus seinem verklärten geistlich-leiblichen Leben im Himmel. Nur soviel ist als apologetisch-thatsächlich anzusehen, soviel aber auch gewiß; wobei denn die weitere Natur des Abendmahls als Sakrament billig der Dogmatik überlassen bleibt. Diese in dem Sinne, in welchem im Christenthume, schon weil es die schlechthin wahre Religion ist, auch das Mystische sein muß[2]), von der einen Seite mystische, aber von der anderen sehr verständliche und klare Thatsache einer solchen Lebensmittheilung ist, vom apologetischen Standpunkte aus, unbestreitbar. Denn wäre es nicht so: so würde diese dann lediglich mnemonische Handlung auch unfehlbar unter das herabsinken, was die Kirche, wie wir unter 1. sahen, schon sonst wesentlich als geistliche Aufeinanderwirkung in sich trägt und erfährt; sie würde dann, als eine von Erfüllung der an ihre Einsetzungsworte geknüpften Verheißung nicht beglei-

1) Vgl. die Einheit der protestantischen Kirche dargestellt in den Lehren derselben vom Worte Gottes und der christlichen Kirche. Wittenberg und Augsburg 1817.

2) Vgl. S. 64 u. f.

tete Handlung das Glaubensleben der Kirche und ihr Vertrauen auf den allwirksamen, allgegenwärtigen Mittler eher schwächen als stärken. Nun ist aber das Gegentheil der Fall. Denn auch nur das geringste Maaß des Vertrauens auf die Aufrichtigkeit und geistliche Gesundheit und Lebendigkeit eines großen Theils derer, die kommuniziren, vorausgesetzt, ist deren stillschweigende und ausdrückliche Aussage, daß sie eines erhöheten Grades von Lebensgemeinschaft mit Christus durch den Abendmahlsgenuß theilhaftig werden, schlechterdings nicht anders aufzufassen denn als Zeugniß einer wahren Thatsache. Und allein darauf kommt es hier an.

4. Gewisse Gaben und Kräfte, im Wesentlichen gleich denen, die als die wichtigeren schon von den Aposteln bezeichnet werden[1]), sind noch immer lebendig in der christlichen Kirche; und nach jedem temporären und relativen Zurücktreten zeigen sie sich in neuer Fülle. Denn die Rede der Weisheit und die Rede der Erkenntniß, d. h. die in Rede sich äußernde Gabe der Weisheit und der Erkenntniß, sind so gewiß noch vorhanden, als es eine weise Überschauung des Lebens und ein erkenntnißreiches Eindringen in Thatsache und Wort des Christenthums in der Kirche giebt. So auch die Profetie als diejenige Geistesgabe, der das Poetische und Oratorische als natürliche Grundlage unterliegt, die aber den Inhalt des Glaubens, Hoffens und Liebens darzustellen vermag. So die Gabe der Regierung (κυβέρνησις) als der Zusammenhaltung der verschiedenen Thätigkeiten der Kirchenglieder. Und wenn es auch an diesem Orte unentschieden bleiben müßte, ob gewisse andere, mehr wunderbare Gaben des apostolischen Zeitalters schlechthin aufgehört hätten oder nicht: so würden doch jene, im Zusammenhange des schon als innerhalb der Kirche vorhanden Anerkannten, nicht nur als Wirkungen des Geistes Christi zu betrachten sein, sondern auch als wunderbar in dem Sinne, in welchem alles erkennbar vom Geiste Gottes, d. i. von Gott selbst, Abzuleitende wunderbar ist.

1) 1 Kor. 12, 4—13.

Worauf es aber hier vorzüglich ankommt, iſt das, daß die fortwährend in der Kirche vorhandenen Geiſtesgaben in gewiſſem Maaße ſämmtlich die Natur der κυβέρνησις an ſich haben, d. h. daß alle darauf hinwirken, daß die chriſtliche Kirche als Gemeinſchaft, geiſtlich-leibliche, zuſammengehalten und dargeſtellt werde. Denn wer möchte leugnen, daß alle Anwendung der chriſtlichen Lehrgabe, der geiſtlichen Beredſamkeit und Poeſie immer, auch ohne ausdrückliche Abſicht, dahin wirke, daß die chriſtliche Gemeine als eine von der Menſchheit, der Volksgemeine, dem Staate, der Geſellſchaft verſchiedene, durch ein eigenes ſchlechthin göttliches (wenn gleich nicht ſchlechthin übernatürliches) Prinzip beſeelte Gemeinſchaft erſcheine? Läßt ſich eine Predigt (in der doch auf jeden Fall ſo manches zu den beſten Gaben [1]) Gehörige zuſammenkommen muß, wenn ſie eine gute ſein und eine bedeutendere Wirkung hervorbringen ſoll) anders denken, als daß die ſie hörenden Glieder der Kirche in dem Verlangen und Willenstriebe geſtärkt werden, in der Kirche als ſolcher zu bleiben, die Gemeine Chriſti als ſolche mit bauen zu helfen? Iſt dem nun ſo in der Wirkungsweiſe der einen Gabe: ſo in allen, wofern nur anerkannt wird, daß ſie aus dem Geiſte Chriſti kommen, der ja nicht gegen ſich ſelbſt wirken kann. So wird alſo durch die Wirkſamkeit der Gaben in der Kirche dieſe als Gemeine erhalten, gegründet, belebt; und da wir nothwendig annehmen müſſen, daß, in der Entwickelung der Zeit, der Karakter der Einheit, Einigkeit und Gemeinſchaft nicht geſchwächt, ſondern nur immer verſtärkt werde: ſo haben wir hiedurch ſchon die fortgehende intenſive Selbſtbejahung der Gemeine, und eben aus dieſem Grunde iſt gar nicht einzuſehen, durch welche Macht der Zeit oder der Erde die Kirche Chriſti untergehen ſollte. Denn iſt das Heil durch die Wirkſamkeit des Geiſtes Gottes zum Glauben, der ihre Glieder einigt, wirklich in ihr als einem Ganzen lebendig: ſo müſſen auch alle natürlichen Kräfte und Güter der Menſchheit auf die freiſte Weiſe allmälig vollſtändig in ſie einge-

1) Vgl. 1 Kor. 12, 31.

hen. Und diese ihre Fähigkeit, alles endliche und irdische Gute im Geiste zu erlangen und zu gebrauchen [1]), wie sie immer schon da ist, ist an sich selbst schon eine relative Vollendung der Menschheit, nämlich eine Ausgleichung, Versöhnung und Heiligung derselben Gegensätze, welche die Menschheit, sofern sie unter dem Prinzipe des ungeistlichen Weltwesens steht, trennen und zerrütten. Der Gegensatz des Bösen gegen das Gute, der seiner Natur nach nicht versöhnt werden kann, ist es freilich auch hier nicht; aber die Thatsache der theils vollbrachten, theils angelegten Versöhnung aller natürlichen Gegensätze in der Kirche zeigt gerade die Unfähigkeit des Bösen, die Kirche zu besiegen. Denn indem das Böse durch die Fortschreitung jener Thatsache je länger je mehr der natürlichen Unterlagen beraubt wird, erscheint es immer mehr als das, was es ist, als Lüge und Schein. In dem Maaße nun als die Kirche durch ihre Gemeinschaft mit Christus in all ihr Denken, Dichten und Trachten die Wahrheit und das Leben einführt, überwindet sie, in der Kraft des Geistes Gottes, das Reich der Lüge. Und dies ist zugleich die einzige Art, wie, vom Standpunkte des Heils und der Anerkennung der durch das Heil in Christus aufzuhebenden Sünde aus, Fortschritt und Geistessieg der Menschheit überhaupt aufgefaßt werden kann; dagegen ohne den Begriff der Gemeine Gottes, und ohne Anerkennung ihres wirklichen Lebens in der Menschheit, alle Fortschreitung und Vollendung dieser durch Kultur und Civilisazion theils ein Traum, theils ein immer wieder zusammenfallendes Gebäude ist.

5. Bei der Anerkennung aller dieser Thatsachen, die die christliche Kirche als die Gemeine Gottes bezeichnen, entsteht doch die Frage, wodurch die Kirche sich selbst rein erhalte unter den Verderbnissen und Irrthümern der Welt, mit denen sie sich berührt, und durch welches Mittel sie unter den Verwickelungen der Weltgeschichte gewiß werden könne, ihren wesentlichen Karakter behaupten zu können und durch Alles sicher hindurch zu ge-

1) 1 Kor. 3, 23. Πάντα ὑμῶν ἐστιν· ὑμεῖς δὲ Χριστοῦ.

langen zum Ziele der absoluten Vollendung, der ewigen Vermittelung mit allen Zwecken und Verhältnissen der Schöpfung. Diese Frage wird noch nicht vollständig dadurch beantwortet, daß wir in der Kirche eine sich fortsetzende Geistesmittheilung Christi und die Erfahrung einer geistlichen Wechselwirkung zwischen dem Ganzen und dem Einzelnen erkannten; denn dieses Geistesleben hat immer noch keine konkrete Beziehung zu den Aufgaben und Proben, die der Kirche aus ihrem Zusammensein mit der Welt erwachsen. Dieses Zusammensein ist ja nicht ein äußerlich-mechanisches, sondern ein sogar in dem Inneren der Gemüther derer, die der Kirche angehören, vorhandenes. Da es nun zugleich von außen ein immer wechselndes ist, und ein durch die vergeistigte Opposizion der Welt gegen die Gemeine Gottes immer schwierigeres: so kann der Einzelne nicht dabei stehen bleiben, daß das Ganze vom Geiste Christi belebt sei und er auch, insofern er diesem Ganzen angehöre; und das Ganze ist noch nicht dadurch beruhigt, daß die Einzelnen vom Geiste des Herrn verständigt und gekräftigt seien, und das Ganze von jenen getragen werde; sondern es kommt auf beiden Seiten darauf an, daß dem täuschenden und zu jeder Zeit versuchenden Geiste der Welt, insofern er ein Geist der Lüge ist, ein faßliches, anwendbares, unerschöpfliches und die Weltentwickelung bis zu ihrem Schlusse klar vor Augen stellendes göttlich Geistiges und zugleich menschlich Bildendes gegenübergestellt werde, worauf sich zu jeder Zeit, durch alle Gefahren und Versuchungen hindurch, das Verständniß der Kirche über Gemeine und Welt gründen, wodurch die Erkenntniß über den zu gehenden Weg sich reinigen und bestimmen, und die Hoffnung auf das zu erreichende Ziel beleben und stärken könne. Dieses Gut und Mittel, ihrer Vollendung sicher entgegen zu gehen, besitzt die christliche Kirche an der heiligen Schrift. Die vollkommene Bürgschaft der Vollendung der Kirche liegt also erst in dieser; deshalb wir zur Untersuchung des Begriffs und der Beschaffenheit der heiligen Schrift übergehen.

Zweites Kapitel.

Von der heiligen Schrift.

I. Begriff der heiligen Schrift.

1. Die Apologetik hat auf ihrem bisherigen Gange den Inhalt der Schrift auf mannichfaltige Weise angetroffen: theils als Geschichtschreibung, theils als prosetischen Ausspruch, theils als religiöse Gedankenbildung, an welcher vom allgemein theologischen Standpunkte aus Interesse genommen wurde. Durch dieses Alles erschien die Schrift aber noch nicht als eine Einheit, und eben deshalb trat die Form der Schrift gänzlich zurück hinter den nach begrifflichen und historischen Beziehungen einzeln herausgenommenen Inhalt der Schrift. Die Schrift in eminentem Sinne, die Schrift als heilige Schrift, ist noch niemals vorgekommen. Soll es sich nun bewähren, daß die Schrift als solche die Bürgschaft der absoluten Vollendung des Lebens innerhalb und mittelst der Kirche sei: so kommt es zuvörderst auf die Aufstellung eines Begriffs der Schrift in religiöser Hinsicht, oder der heiligen Schrift, an, wie er sich einerseits an die bisher gewonnenen Ergebnisse anschließt, andererseits den Schlüssel zum Verständnisse der Bedeutung der Schrift Alten und Neuen Testaments darreicht. Und dieser Begriff lehnt sich nach seiner allgemeinsten Grundlage an die von uns oftmals berührte Korrelazion der Begriffe Wort und Geist an. Das Wort als das göttlich und ewig schaffende, als Logos, hat den Geist als das göttlich und ewig belebende Prinzip in sich und mit sich; der göttliche Geist führt den Sinn und Willen des Worts in das reale Leben der Dinge ein. Das Wort als Offenbarung, als menschlich-verständliche Äußerung des ewigen Worts für eine bestimmte Verwirklichung des Reiches Gottes unter den Menschen, hat den Geist in sich, es ist stets von dem Geiste begleitet, durchdrungen, und ihn selbst in die Seelen einführend; es giebt kein geistloses göttliches Wort, wie es auch wieder keine göttliche Gei-

steswirksamkeit giebt, die nicht redend, wahrhaft, eigentlich redend im Innern des menschlichen Geistes, wäre. Endlich das Wort als ein geschriebenes verliert nichts von dem Maaße des Geistes, welcher in demjenigen lebendig war, der es geschrieben, wofern es von dem, welcher es lieset, in demselben Geiste aufgefaßt wird. Denn das Geschriebenwerden kann, mindestens, die Geisteslebendigkeit in dem, welcher schreibt, nicht verringern, während es die begriffliche Bestimmtheit und individuelle Verknüpfung der Rede fixirt. Wofern nun der über allem Schreiben, aber auch über allem mündlichen Worte erhabene Geist als eben derselbe in dem Leser wohnt wie in dem Schreiber: so erschließt sich der Inhalt des geschriebenen Worts jenem: Geist und Wort ziehen gleichsam einander an, der Geist, soweit er über beiden Subjekten ist, erkennt sein ursprünglich eigenes Wort an, das Wort dient dem Geiste, soweit er im Subjekte des Lesers ist, zu seinem erhöheten Selbstbewußtsein, womit denn, im religiösen Gebiete, zugleich die Anerkennung Gottes und seines Geistes und Werkes gegeben ist. Dies weiset schon darauf hin, daß es, die Lebendigkeit des Geistes in dem Schriftsteller wie in dem Leser vorausgesetzt, nicht soviel auf sich habe mit dem sogenannten Versteinernden des schriftlichen Worts: eine Auffassungsweise, wodurch ein viel schreibendes Zeitalter sich theils Unrecht thut, theils mit Recht verurtheilt. Denn wenn die Schrift wirklich versteinernd wirkt: so muß es am Geiste fehlen, entweder im Schriftsteller oder im Leser oder in beiden.

2. Welche Geisteswirkung und Geisteslebendigkeit in Schriftstellern wird nun vorausgesetzt, wenn eine Schrift oder Schriftensammlung im Sinne der wahren Religion eine heilige Schrift sein soll? Oder welches ist der Begriff der Inspiration oder Eingeistung, als Merkmal der heiligen Schrift? Daß wir diese Frage rechtmäßig erst hier aufwerfen dürfen, spricht wieder für den schon oben [1]) bemerkten Unterschied von Inspiration und Offenbarung; daß wir sie schon hier zu beantworten

1) Vgl. S. 134. 135.

vermögen, ſpricht gegen das Verfahren, die Lehre von der Schrift entweder als zu den Prolegomenen der Dogmatik gehörig, oder als rein-dogmatiſch zu behandeln, welches Zwiefache nur durch die Nichtanerkennung der Apologetik hervorgebracht wird; dagegen die dogmatiſche Bedeutſamkeit der Lehre von der Schrift (bei der von den Gnadenmitteln) theils auf eine beſtimmte Seite der Sache beſchränkt iſt, theils erſt recht geſichert wird durch die apologetiſche Behandlung [1]).

Vergegenwärtigen wir uns, wie jedes Individuum, das des Geiſtes Gottes theilhaftig ſein ſoll, in den Bereich eines geſchichtlichen Offenbarungsgebiets geſtellt ſein muß: ſo wird auch der Antrieb gewiſſer Individuen zum Schreiben von Religions- und Offenbarungsgegenſtänden abhangen theils von ſeiner perſönlichen Stellung in der der Offenbarung theilhaftigen Gemeinſchaft, theils von dem Bedürfniſſe der zur weiteren Entwickelung beſtimmten Gemeine ſelbſt. Beides iſt göttlich geordnet und göttlich verknüpft; beides gehört zuſammen, und kann nur das Werk des Geiſtes Gottes ſein, obwohl die natürlich-geſchichtliche Leitung und Verknüpfung der Dinge keineswegs ausgeſchloſſen iſt. Beides in ſeiner göttlichen Einheit, der Beruf der Perſon und das Bedürfniß der Gemeine, kann dem Individuum nur gewiß werden durch eine Wirkung des Geiſtes Gottes ſelbſt, der auch die Beziehung von beidem hervorgebracht hat, und dieſes göttlich gewirkte Wiſſen der Perſon um den Beruf, für die Gemeine zu ſchreiben, verbunden mit dem Gefühle des Vermögens dazu, dies iſt die Inſpirazion: eine göttlich gewirkte Gegenwärtigkeit eines beſtimmten Offenbarungsgebiets in dem Gemüthe des Berufenen, als eines für die Gemeine durch die Schrift zu fixirenden Gebiets. Wir ſehen hieraus zuvörderſt, wie von einer Trennung des Hiſtoriſchen und Doktrinellen, als wenn jenes nicht aus Inſpirazion könne geſchrieben werden, hier nicht die Rede ſein dürfe. Denn da die Offenbarung vorzugsweiſe und immer

1) Vgl. über die Geſchichte der Lehre von der Schrift vorzüglich Baumgarten-Cruſius Lehrbuch der chriſtl. Dogmengeſchichte 1832 2te Abth. S. 871—893.

geschichtliche Thatsache ist: so könnte sie gar nicht geschrieben werden, wenn blos als Lehre, und nicht im Zusammenhange der Geschichte der Gemeine. Da es aber auch nicht zum Begriffe der Inspirazion gehört, daß natürlich erworbenes geschichtliches Wissen oder vernünftig entwickelte Reflexion ausgeschlossen werde, vielmehr so eingeschlossen, daß beides unter die Potenz des berufenden, den Beruf gewiß machenden und rechten Verstand und Kraft gebenden heiligen Geistes [1]) gestellt werde: so ist hier nichts von einem Aufheben der Seelenthätigkeiten, von einer Hinwegwischung der Individualität, von einer gewaltsamen Niederhaltung des Eigenen (wie sie allerdings bei den Thatsachen der Offenbarungen vor Christus in einem gewissen Maaße sein konnte) [2]); sondern in der Inspirazion verläuft Alles ruhig und rein zwischen dem innersten Wissen und Fühlen von dem göttlichen Berufe des Schreibens und dem providenziell in die Nähe oder doch in die zuverlässige Kundbarkeit der Thatsachen Gestelltsein des Schreibers; und da diese letzte ihre Grade hat: so folgt daraus, daß der Mangel unmittelbarer Augen- und Ohrenzeugenschaft an sich nicht von der Inspirazion ausschließt [3]). Auf der anderen Seite ist es auch klar, daß Mangel an Befähigung, das Thatsächliche zu wissen und zu schreiben, entschieden ausschließt, wodurch sich also die Gränze der inspirirten Verfasser gegen andere des Geistes theilhaftige Glieder der Gemeine Gottes, die auch sonst zu lehren und zu schreiben vermögen, sicher genug abschließt. Denn nicht das Geisthaben macht einen Schriftsteller zum Schriftsteller für die Gemeine Gottes als solche, nicht das Erleben der Ereignisse für sich (sonst wären die Hohenpriester und Schriftgelehrten dazu am fähigsten gewesen), sondern beides vereinigt und bis zum lebendigen Bewußtsein des Individuums von seinem ihm von Gott gewordenen Berufe vereinigt.

1) Vgl. Jes. 11, 2.

2) Vgl Stellen wie Ezech. 8, 1: „da fiel auf mich die Hand des Herrn."

3) Vgl. hierüber die schöne Bemerkung Schleiermacher's über die Schriften des Lukas S. XIV—XVI; und ich wüßte nicht, wie dieser Theil seiner Vorrede nicht schon hinreichen sollte, seine innerste kritische Tendenz als wesentlich verschieden von der Straußischen und ähnlichen zu bezeichnen.

3. Hieraus ergiebt sich, wie in Bezug auf die heilige Schrift die Begriffe wahr und falsch, historisch und mythisch, ächt und unächt sich verhalten. Die religiöse Wahrheit, die hier durch die Schrift befestigt werden soll, ist, wie wir sahen, immer eine geschichtliche, obwohl nicht eine mit bloßer Empirie zu erkennende, sondern von dem über diese hinausgehenden religiösen Standpunkte aus aufzufassende geschichtliche Offenbarungswahrheit. Eine solche Auffassung hat ihrer Natur nach eine gewisse Verwandschaft mit der Poesie, insofern ein Hinausgehobensein über die sinnlich-vereinzelnde Betrachtungsweise das beiden Gemeinschaftliche ist. Daher auch Ähnlichkeit gewisser Grundanschauungen und gleiche Freiheit von gelehrter Kritik wie von philosophischer Reflexion. Aber der Unterschied ist wesentlich. Die poetische Darstellung geht immer aus auf die als Schönheit erscheinende Harmonie der Ideenwelt mit der sichtbaren, und nur soviel, als dazu beiträgt, kann auch Religion sein und Offenbarung benutzt werden in der Poesie und dem seiner Natur nach von Volkspoesie durchdrungenen religiösen Mythus. Die wahrhaft religiöse Geschichtschreibung bekümmert sich um solche Harmonie der Schönheit ganz und gar nicht, sondern sie will nicht mehr und nicht minder als die Wahrheit der Offenbarungsthaten Gottes mit religiös erschlossenem Sinne und für religiös empfänglichen Sinn hinstellen. Eine Erzählung, deren Verfasser dies nicht mit vollem Bewußtsein will, noch weiß, daß er es leisten könne, kann nie Theil der heiligen Schrift sein, und der Erzähler nicht inspirirt, weil es zum Wesen der Inspirazion gehört, göttlichgewiß zu sein, von göttlichen Thatsachen zu der Gemeine Gottes reden zu sollen, nicht aber das Schöne darzustellen vor der unbestimmt empfänglichen Welt. Lehren, daß eine erzählende Schrift Mythen enthalte, oder nichts als ein Produkt des poetischen Nazionalgeistes sei, heißt also zugleich lehren, sie sei nicht heilige Schrift im Sinne der wahren Religion. Lehren, es gebe eine heilige Schrift für die Glieder der Gemeine Christi, heißt zugleich behaupten, jene sei nicht mythischen Inhalts, und ein Mittleres zwischen dieser Alternative giebt es nicht. Daher vom

mythischen Standpunkte die absolute Gleichstellung der Bibel mit allen Erzeugnissen des Nazionalgeistes der offenbarungslosen Völker allein folgerichtig ist.

Was nun das Doktrinelle betrifft, welches in einer inspirirten Schrift sich theils innerhalb des Geschichtlichen selbst befindet, theils in der Form der Reflexion, sei sie mehr spekulativer oder mehr empfindungsvoller Art, sich relativ von dem Geschichtlichen löset: so muß hier ein Unterschied anerkannt werden zwischen dem göttlichen Inhalte und der menschlichen Form, aber nur nicht so, daß jener rein-begrifflich von dieser könnte gesondert werden, sondern so wie Seele und Leib unterschieden sind, weil es eben so unmöglich ist, die sprachlich-reflektirende Form schlechthin fahren zu lassen und den Sinn zu behalten, als den Leib zu tödten und die Seele in ihrer von Gott gewollten Wirksamkeit zu bewahren. Das so gewordene Menschliche der Gedankenverknüpfung und des Ausdrucks ist auch inspirirt, weil es nicht kann entstanden sein ohne dasjenige Wissen, Empfinden und Wollen des Schreibenden, welches ein Werk des Geistes Gottes ist; wobei es freilich klar ist, daß die Erkennbarkeit der Beziehung des Psychologischen und Wörtlichen zum göttlichen Inhalte nur in dem Maaße vorhanden ist, als jenes zugleich auch in seiner gesetzmäßigen Natürlichkeit anerkannt und verstanden wird. In einer zusammenhängenden schriftlichen Rede haben die Buchstaben nur Werth durch Bezug auf die Worte, und die Worte nur durch Bezug auf die Gedanken, die immer menschliche sind, die Gedanken nur durch Bezug auf den Sinn, die Grundanschauung, den Inhalt des Ganzen, und dieser ist bei einer inspirirten Schrift eigentlich göttlich, weil er durch den Geist aus Gott, in Einheit mit den geschichtlichen Offenbarungsthaten Gottes, im Menschen und Schriftsteller klar und lebendig geworden ist. Hieraus folgt, daß man nicht nur von Buchstaben und Worten für sich genommen, sondern auch von den Gedanken in ihrer Vereinzelung leugnen müsse, daß sie inspirirt seien; eben so gut aber von dem Ganzen, insofern es als ein Untheilbares, Lebendiges, aus dem Innern des geistberufenen Verfassers hervorgegangen ist, dies

bejahen müsse. Eine Schrift also, deren Grundgedanke, auch nur so wie er in irgend einem Nebengedanken sich noch spiegelt oder erkennbar ist, falsch, in der irgend eine der eigentlich didaktischen Absicht des Verfassers nach hingestellte Lehre falsch wäre, kann keine inspirirte, heilige Schrift sein; dagegen alle Unvollkommenheit des Gedankens, alle Beschränktheit des Ausdrucks, die, nach der Seite der persönlichen und nazionalen Entwickelung hin liegend, die Klarheit und Bestimmtheit des wesentlich-religiösen Inhalts nicht zu verdunkeln vermag, auch dem Karakter einer heiligen Schrift keinen Eintrag thut.

Da es für die Gemeine Gottes, in Bezug auf welche allein es eine heilige Schrift geben kann, nicht in gleichem Maaße wichtig ist, die Person des Verfassers einer Schrift genau zu kennen, als überhaupt zu wissen, daß diese Person göttlich berufen und inspirirt war, und da dieses Letzte schon theils aus dem Inhalte der Schrift, wie er zugleich ein religiös-historischer und ein geistlich-anregender ist, theils aus der Thatsache ihres Anerkanntseins von der Gemeine, erkannt werden kann: so ist die Unächtheit, d. h. die Nichterweisbarkeit der Abfassung einer Schrift durch denjenigen, welchem sie durch die Tradizion zugeschrieben worden, an sich nicht etwas, wodurch die Schrift den Karakter einer inspirirten verliert; und aus demselbigen Grunde wird auch der Mangel aller übereinstimmenden Tradizion diesem Karakter keinen Eintrag thun. Auf der anderen Seite wird man sich die religiöse Kraft einer inspirirten Schrift auch in den meisten Fällen so zusammenfallend denken müssen mit der treuen Bewahrung, so wie schon mit der ersten Kundwerdung, des Namens ihres Urhebers, daß schon in dieser Hinsicht die Überlieferung innerhalb der Gemeine ein Vorurtheil für sich hat und gegen diejenige Kritik, die sich aus dem Standpunkte der Gemeine herausversetzt; man müßte denn ganz unberechtigter Weise Religiosität und kritischen Wahrheitssinn sich in einem Gegensatze denken, da sie vielmehr für einander gehören und einander beleben [1]).

1) Völlig richtig kann ich zwar nicht finden, was Schleiermacher sagt,

4. Da das Heil der sündigen Menschheit nur in der Mitte der Zeit durch die Erscheinung des Heilandes gewirkt werden kann [1]), diese aber nothwendig Anbahnungen durch Verheißung, Gesetz und Weissagung, so wie Fortsetzungen durch die Wirksamkeit der Heilsverkündiger, haben muß: so theilt sich die heilige Schrift, welche Urkunde der wahren Religion in Christus sein soll, nothwendig in die Aufzeichnung der göttlich gelegten Wurzeln und Anfänge der Gemeine Gottes in der alten Zeit und Welt, in der vor Christus, und in die schriftliche Fixirung der vollendeten Geschichtwerdung der wahren Religion, die zugleich Beginn der höchsten Geistesmittheilung ist. Wenn der erste Theil der heiligen Schrift mehr nazional und verwebt mit Politischem und Persönlichem sein muß, der zweite Theil, mitten im höchsten persönlich Geschichtlichen (nämlich der Person des Heilandes), mehr didaktisch und auf die innere Gestalt des Gemeinlebens sich beziehend: so ist dieser Unterschied, wegen der Einheit des die Schriftsteller berufenden und inspirirenden Geistes, nur relativ. Die Einheit, Wahrheit und Heiligkeit des Geistes entscheidet hier Alles. Ohne die Annahme der Wirksamkeit dieses Geistes, als eines zum Schreiben berufenden, kann überhaupt keine heilige Schrift anerkannt werden. Man kann aber keinen Grund erkennen, weshalb der Geist, der wirksam war, sobald Offenbarung war (und Offenbarung mußte sein als Vorbereitung der Menschwerdung) [2]) in irgend einer Zeit, wo Schrift war (und die Schrift selbst wurde mit Bezug auf religiöse Kultur) zu der Benutzung dieses Mittels nicht sollte angetrieben haben. Eine Schrift aber, die von der Person des Heilandes beginnend nichts Anderes wollte

Über Lukas, S. XIV. „daß der reinste einfältigste Glaube und die schärfste Prüfung eins und dasselbige sind" denn zum Einssein würde gehören, daß der reinste Glaube auch an sich schon mit dem schärfsten Talente der Prüfung ausgerüstet wäre, was nicht ist. Aber auch so, wie sie dastehen, liegt in den Worten Schleiermacher's das schöne Vertrauen auf das Nicht-verdrängt-werdenkönnen des Glaubens durch die schärfste Kritik, wodurch es eigentlich eine Theologie giebt.

1) Vgl. Bes. Th. Abschn. 2. K. 1. I.

2) Vgl. S. 144 u. f.

und sollte, als sein Zusammensein mit seinen Jüngern und deren erste Wirksamkeit beschreiben [1]), und dabei alles Einssein dieser Thatsachen mit früheren Offenbarungen und Geisteworten verkennen und bei Seite lassen würde: diese könnte kaum als inspirirte und heilige-Schrift angesehen werden, weil sie das Geisteswirken, aus dem sie hervorgegangen, nicht in seiner Einheit mit dem früheren, durch die Offenbarung der Vorzeit vermittelten, Geisteswirken ansähe, denn dann sähe sie es eben auch nicht vollständig als Geisteswirken des Heilandes, als des ewigen Inhabers des Geistes, an [2]). Wird aber die Einheit des die Schriftsteller inspirirenden Geistes anerkannt und erfahren: so muß auch die scheinbar sprödeste Unverträglichkeit des Einzelnen gering erscheinen gegen diese Macht, Weisheit und Fülle des erleuchtenden Geistes, im Besitze von welchem die Gemeine vor Christus hinausſieht auf ihn, die Gemeine nach Christus zurück auf das vor seiner Erscheinung Geredete und nach göttlichem Willen Geschriebene, um so in der Mannichfaltigkeit die Einheit des Ursprungs, des Gegenstandes und Sinnes der ganzen Schrift zu finden [3]).

5. Wie die Einheit des Geistes Gottes das Vereinigende ist zwischen den verschiedenen Theilen der Schrift: so ist sie auch das Einigende und in Wechselwirkung Setzende zwischen der Gemeine und der Schrift. Denn da derselbe Geist, welcher die Schrift eingegeben, auch in der Gemeine ist, und zwar als ein göttlich-gegenwärtiger, der Alles beherrschend Alles in Beziehung setzt auf die Erleuchtung und Heiligung der Gemeine: so muß er auch das Verständniß der Schrift in der Gemeine wirken, er muß sich in dem Herzens- und Geistesleben der Gemeine zu dem

1) Dies der Begriff Schleiermacher's vom Kanon, welcher bei ihm mit dem nicht Werth legen auf die Offenbarung vor Christus in Israel folgerichtig zusammenhängt, aber eben deshalb von uns als ungenügend bezeichnet werden muß.

2) Vgl. S. 245 ff.

3) Ein Gesichtspunkt, der in neuerer Zeit nirgend schöner und lebenvoller ausgesprochen worden, als in den Vorreden und Einleitungen Dr. Johann Friedrich von Meyer's zu seiner berichtigten Ausgabe von Luther's Bibelübersetzung mit kurzen Anmerkungen. 1819.

von ihm ausgegangenen Worte bekennen, und es lebendig machen. So stehen Schrift und Gemeine als zwei Wirkungen des Geistes Gottes und Christi da, in Ansehung deren die Frage nach einem gesetzlichen, gebietenden Vorrange der einen über die andere gar nicht aufgeworfen werden kann. Die Schrift gebietet nicht in Gesetzesweise über die Gemeine; denn daß sie überhaupt als heilige Schrift anerkannt werde, im Bewußtsein der Gemeine dasei: dies beruht erst selbst auf einem Geistesakte der Gemeine, durch welchen sie die Schrift als Wort aus Gott im Glauben an Christus anerkennt. Die Gemeine gebietet eben so wenig über die Schrift, weil die erste Wirkung ihres Gemein- und Geisteslebens mit Christus die ist, daß sie sich seinem Worte frei und fortwährend unterwirft, also es so annimmt, wie es sein will und ist, wie es sich selbst, unter der Wirkung des Geistes Gottes, aufschließt, nicht wie es sein könnte nach subjektiver und abstrakter Vernunft und Vernünftigkeit.

Auf dieser Einheit des Geistes in Schrift und Gemeine beruhet auch Verständniß und Auslegung der Schrift, welche, im Ganzen und Vollen betrachtet, allein innerhalb der Gemeine Gottes und Christi die wahre sein kann. Und auf diesem Gebiete giebt es verschiedene Stufen und Formen, welche aber sämmtlich im Geiste, der die Gemeine belebt, Eins sind. Das wissenschaftliche Verständniß der Schrift als eine durch die Entwickelung des wissenschaftlichen Geistes, an welcher die Kirche Theil nimmt, bedingte nothwendige Stufe des Verständnisses kann so unmöglich in Gegensatz gegen die allgemein-kirchliche Form der Auffassung der Schrift treten, daß vielmehr eines das andere hervorruft und voraussetzt. Denn nur insofern kann der Gedanke eines rein-wissenschaftlichen Verständnisses der Schrift entstehen, als im religiösen Bewußtsein der Gemeine schon feststeht, daß die Schrift aus Gott sei, denn da nur das aus Gott Seiende Einheit und Allgemeingültigkeit haben kann: so kann auch nur dies sich der eigentlich wissenschaftlichen Auffassung hingeben. Und umgekehrt die allgemein-kirchliche Auffassung ist gerade deshalb eine in sich selbst so gewisse, und relativ immer schon vollendete,

d. h. in Vergleich mit anderen Erkenntnißgebieten vollendete, weil das Bewußtsein Gottes, Christi und des Geistes, welches ihr zum Grunde liegt, in sich selbst das Hinstreben zur strengsten wissenschaftlichen Form hat[1]). Jede Vorstellung von einer Auslegung der Schrift, bei welcher entweder das religiöse Gemeinbewußtsein, die μία πίστις der Gemeine, ausgelöscht werden, oder die rein-wissenschaftliche Bewegung gehemmt werden müßte, muß auf einem Grundirrthume beruhen.

Endlich die Schrift muß von der Beschaffenheit sein, daß sie mit der Entwickelung der Zeitbegebenheiten, soweit die Kirche davon berührt wird, sich mehr und mehr aufschließt. Denn da einerseits der Inhalt der Schrift das Göttliche, wie es sich zur absoluten Vollendung des Reiches Gottes in der Schöpfung realisiren muß, ist, und da andererseits die Erfahrungen der Gemeine erst das vollere Bewußtsein von dem Wesen dieses göttlichen Lebens geben können: so ist der Fortschritt der Zeit und der geistlichen Lebenserfahrung von Seiten der Gemeine in dieser Hinsicht nichts Indifferentes, sondern Verständniß und Leben, wie sie einander überall bedingen, thun es gerade hier auf eine umfassende und das eigentlich Göttliche in beiden bekundende Weise. Hierauf beruht dann auch das, daß die Schrift, in dem Maaße als sie ihrem ganzen Inhalte nach recht verstanden wird, auch durch ihre Aussichten in die letzte Entwickelung der irdischen Dinge eine immer vollere Bürgschaft für die zukünftige absolute Vollendung des Lebens sein muß.

II. Die heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments.

Daß die Bibel, oder die heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments, dem von uns aufgestellten Begriffe der Göttlichkeit und Inspirazion (und wir protestiren dagegen, daß man uns einen anderen, etwa unter dem weiten Namen des „älteren orthodoxen" unterschiebe) entspreche, daß jener Begriff

1) Vgl. S. 382 ff.

seine Verwirklichung in der Schrift des Alten und Neuen Testaments habe, dies zu zeigen, ist die schließliche apologetische Aufgabe, die uns jetzt obliegt.

1. Der Punkt, von welchem wir ausgehen, ist der aus allem Bisherigen hervorgehende, daß die christliche Religion als Heil der sündigen Menschheit, Christus als Heiland, der Gemeine gewiß ist ohne die Schrift als heilige Schrift in dem von uns in dem Vorhergehenden entwickelten Sinne vorauszusetzen. Zwar keineswegs ohne die wichtigsten der geschichtlichen Thatsachen, welche in der Schrift, insofern sie geschichtliche Urkunde ist, überliefert werden, auch nicht ohne profetische Aussprüche, die in der Schriftüberlieferung des Volks Israel auf uns gekommen sind, aber wohl ohne das Ganze der Schrift als inspirirte Schriftensammlung vorauszusetzen. Christus und das Heil in ihm ist der Gemeine gewiß durch Geschichte und Geisteswirkung, durch Verkündigung und religiöse Erfahrung, zum Glauben und im Glauben. Von diesem festen Boden aus wird der Gemeine auch die Schrift als ein göttliches Ganzes klar, nicht umgekehrt. Die Schrift, als Geschichte, beweiset für Christus; Christus, als der seine Gemeine mit seinem Geiste belebende Herr, beweiset für die Schrift als heilige Schrift. Hiedurch entgehen wir gründlich dem mit Recht gerügten Zirkel, dem in der Schrift Enthaltenen zu glauben, weil sie inspirirt ist, aber daß sie inspirirt sei, wiederum aus den Aussagen der Schrift zu beweisen[1]). Dieser Zirkel ist nie der wahre Sinn der christlichen Kirche gewesen, wie oft auch von älteren protestantischen Theologen angewandt. Und insofern dieser Zirkel bestritten wird, hat jede Polemik in der Weise Lessing's gegen Götze ihr volles Recht; insofern sie selbst aber den religiös-historischen Beweis für Christus aus der Schrift als einem Geschichtszeugnisse entweder igno-

1) Vgl. Strauß Glaubenslehre 1. B. 1840. S. 170. Was jedoch die Note 35 aus Twesten anführt und bestreitet, dies ist, wenn man es auf die Wahrheit der Offenbarungsthatsachen selbst, und nicht blos „auf die Wahrheit der Aussagen Jesu über den göttlichen Ursprung seiner Lehre" bezieht, gerade das Richtige; vgl. die folg. Note.

rirt, oder die Sache so darstellt, als sollte unmittelbar aus Wundern die Wahrheit der Lehre bewiesen werden, was wohl ein supernaturalistischer Versuch, aber wiederum nicht der Sinn der Gemeine ist, trifft sie den Hauptpunkt gar nicht [1]). Denn durch die Geschichte, wie sie auf ihrem höchsten Punkte, der Erscheinung Christi, mit dem Zeugnisse des Geistes und der Kraft zusammenfällt, wird an sich nicht eine Lehre, sondern die Person Christi als des Heilandes gewiß gemacht. Von dieser Gewißheit geht dann erst die Anerkennung der Lehren aus [2]). Da wir es aber mit diesen hier nicht zu thun haben: so bleiben wir bei dem stehen, was aus der Festhaltung der Person Christi für die Schrift des Alten und Neuen Testaments folgt.

Das geschichtlich-gewisse Wort Christi gelten zu lassen, gehört zum Glauben an ihn und ist selbst ein Akt des religiösen Geisteslebens der Gemeine. Dieses Wort Christi nun, in Einheit mit seiner ganzen Erscheinung und Selbstoffenbarung, bezeichnet die Schriften des Alten Testaments als ein Ganzes von göttlichem und geistlichem Karakter, indem Christus sich auf die Schrift als auf Etwas, was nicht gebrochen werden könne, als

1) Und bei dieser Vorstellung bleibt auch Lessing stehen; nur diese supernaturalistische Zusammenzwängung des einzelnen Faktums und der einzelnen Lehre ist ihm „der garstige breite Graben, über den er nicht kommen kann." Das reine Verhältniß: Geschichte und Person, Person und Lehre, faßt er gar nicht in's Auge. Über den Beweis des Geistes der Kraft. L. Schriften Berlin 1825. 5. Band. S. 80 — 83.

2) Hieraus folgt, daß die Verwerfung jeder Art, die humana fides der divina fides vorangehen zu lassen, nichts Geringeres ist, als die Glaubwürdigkeit der ganzen biblischen Geschichte vernichten und leugnen, daß sie als ein zusammenhängendes Ganzes von Offenbarungsthatsachen dastehe. Da dies aber durch die Anzweiflung der Authentie eines Evangeliums und durch die Unsicherheiten der Kritik über die Abfassungszeit alttestamentlicher Geschichtsbücher nicht im mindesten geleistet wird: so will die Aufführung der neueren Schwankungen der Kritik (bei Strauß a. a. O. S. 193—196) nichts dazu thun, die Nichtigkeit des bezeichneten Ganzes darzuthun. Auch ist nach diesem die humana fides von der divina nie eigentlich getrennt, sondern die religiös-gesunde Geschichtsauffassung entwickelt sich auf jedem Schritte mehr zur glaubenden Anerkennung des in der Geschichte sich offenbarenden und gegenwärtigen Gottes.

Gottes Gebote, Ansprachen Gottes an die Väter, Weissagungen, die in ihm sich erfüllten oder erfüllen würden, als Worte im Geiste geredet enthaltend, beruft [1]). Wir wissen aber, welche Schriften unter den von Christus bezeichneten verstanden sind [2]). Indem so der Herr die Verehrung seines Volks für die Schrift als eine auch in ihm lebende bezeugt, und rückwärts blickend für die Schrift des Alten Testaments Zeugniß giebt, umfaßt sein Zeugniß, vorwärts gerichtet, die Apostel. Denn indem er sie einsetzt und ihnen den Geist der Wahrheit, den heiligen Geist, in einer Weise, die sie tüchtig machen würde, Lehrer der Welt und Verkündiger des Wortes von ihm zu sein, verheißt, macht er uns gewiß, daß die Apostel bei der Aufzeichnung des zur Belehrung und Glaubenssicherung seiner Gemeine nöthigen geschichtlich Didaktischen nicht ohne die Wirkung jenes ihnen verheißenen Geistes werden geblieben sein [3]). Ja seine Verheißungen über die Unbesiegbarkeit seiner Kirche, so wie über den Beistand, mit dem er bei den Seinigen sein werde [4]), schließen in sich, daß es an solchen, die eines Geistesberufs sich bewußt werden würden, die Wurzeln und Anfänge der christlichen Gemeine durch die Schrift zu sichern, seien sie nun zu seinen eigentlichen Aposteln gehörig oder nicht, nicht fehlen werde. Denn da wir uns die Sicherstellung der allerdings ohne die Schrift des Neuen Testaments schon wahrhaft und voll glaubenden Gemeine vor Beschädigung des Glaubens, im Laufe der Zeit, ohne Fixirung der Geschichte und Lehre durch die Schrift nicht denken können: so müssen wir auch den Geist Christi thätig denken zur Erzeugung der Beflissenheit von Aposteln oder Apostelgehülfen, Geschichte und Lehre zu schreiben.

Dieses Wort Christi nun, welches die Kirche, schon vor dem Dasein des Neuen Testaments, in der Verkündigung und deren

1) Joh. 10, 35. Matth. 15, 4—6. 19, 4. 22, 37—40. 43. Marc. 2, 27. Joh. 5, 46. Luk. 4, 21. 24, 25—27. 44. 45. Matth. 26, 54.

2) Josephus contra Apionem l. I. c. 8.

3) Matth. 10, 19. 20. Luk. 12, 11. 12. Joh. 14, 16. 26. 15, 26. 16, 7. 13. 14.

4) Matth. 16, 18. 28, 20.

Beziehung auf das Alte und auf die Perſon der Apoſtel als Verkündiger hat, faßt ſie nie anders als in dem Geiſte auf, der ihr durch den Glauben gegeben, und vermittelſt der Taufe bewährt und als der Geiſt des Vaters und des Sohnes von jedem anderen unterſchieden iſt. Und hier zeigt ſich ſogleich die Wechſelbeziehung von Geiſt und Wort, und macht ſo das Wort Chriſti ſo wie das, für welches Chriſtus gezeugt hat, lebendig als das Wort Gottes. Denn der Geiſt, deſſen die Gemeine theilhaftig geworden, iſt ihr ja bewußt als ein Chriſtus verherrlichender, ſein Wort aufſchließender, und ſelbſt zum mündlichen und ſchriftlichen Reden von den Thaten Gottes antreibender. So befähigt er ſie denn auch, im geſchichtlich-profetiſchen Worte des Alten Teſtaments die Beziehung aller Offenbarungen und Stiftungen Gottes auf das Heil in Chriſtus, in den apoſtoliſchen Schriften die Entfaltungen dieſes Heils in der Gründung und Ausſtattung der Gemeine zu verſtehen. In dem Maaße als die Gemeine in dem profetiſchen Zeugniſſe von dem künftigen Meſſias den gekommenen wieder erkennt, verſteht ſie auch die apoſtoliſchen Belehrungen über die Fäden, die das gegenwärtige Heil an die Stiftungen und Verheißungen des Alten Bundes anknüpfen. Während die vom Geiſtesbewußtſein verlangte wiſſenſchaftliche Erforſchung ſich des bibliſchen Inhalts in ſeinem Bezuge zu den natürlichen Sprach- und Denkgeſetzen, ſo wie zu der weltgeſchichtlichen Entwickelung, zu bemächtigen ſucht, ſchöpft das mehr unmittelbare Gemüthsleben der Gemeine aus jenem fortwährende Nahrung der geiſtlichen Lebenswärme durch das Heil Gottes in Chriſtus. Und wie Erkenntniß und Gemüth auch hier durch die Einheit des Geiſtes zuſammengehalten werden: ſo iſt auch Einheit des Alten und Neuen Teſtaments durch die Auffaſſung im Geiſte Chriſti, welcher der abſolute Geiſt Gottes iſt, der gemeinſame Sinn und das Bewußtſein der ganzen Kirche: ein Bewußtſein, bei welchem verſtändige Unterſcheidung der Verheißung und Erfüllung, des Geſetzes und der erſchienenen heilſamen Gnade, des Profetiſchen und Apoſtoliſchen, vollkommen beſteht [1]).

1) Vgl. die durch Geiſt und Beſtimmtheit ausgezeichnete Abhandlung des

Indem so der heilige Geist als der eigentliche Vermittler und Versiegler der Göttlichkeit der Schrift für das Bewußtsein der Gemeine erkannt wird, ist es ungegründet, dies Altkirchliche und zugleich Protestantische als den nothwendigen Keim einer entweder fanatischen oder razionalistischen Richtung anzusehen [1]). Fanatisches kann hieraus an sich nie hervorgehen, denn die Gemeine ist sich des heiligen Geistes nicht anders bewußt als zugleich mit ihrer eigenen Abhängigkeit von Christus und des Geistes Ausgehen von ihm. Christi ist sie sich aber nicht anders bewußt als zugleich mit seinem Worte, wie es noch nicht heilige Schrift im engeren Sinne ist, und dies verlangt Befolgung der Gebote Gottes, Gebet und Liebe, und bezeichnet den Geist als den Lebendigmacher der Worte Christi: völlig hinreichend, den Fanatismus auszuschließen, und immer hinzutreiben zu der Aufsuchung und Anerkennung des wahrhaft von Christus herrührenden Worts. Razionalistisch, d. h. die geschichtliche Person Christi unterordnend abstrakten Religionslehren, kann jenes Prinzip deshalb niemals werden, weil nach ihm der Geist der Wahrheit gerade an der Hinweisung auf Christus als den Mittler, an der Verherrlichung Christi, erkannt werden soll.

Und so ergiebt sich, daß im Glauben an Christus, den geschichtlichen und im Geiste sich mittheilenden, die profetische und apostolische Schrift der Gemeine als heilige Schrift gewiß ist.

2. Hier drängt sich nun die Frage auf, wie von dieser allgemeinen Beglaubigung aus der Umstand zu beurtheilen sei, einerseits daß die Verfasser mehrer alttestamentlichen und neutestamentlichen Schriften unbekannt sind, andererseits daß mehre in den Kanon der heiligen Schriften von der Synagoge und der christlichen Kirche aufgenommene Bücher von einer solchen Beschaffenheit sind, daß weder eine wesentlich geschichtliche Aufhellung der Offenbarungsthatsachen, noch eine schlechthin fehlerfreie Darstellung der aus der Offenbarung hervorgehenden Lehre dar-

Licent. Hoffmann: die h. Schrift ein Werk des h. Geistes. Harleß Zeitschrift für Protestantismus und Kirche, April 1841.

1) Welches Strauß Glaubenslehre S. 135. 136 thut.

in enthalten zu ſein ſcheint. Denn dieſe Fragen ſind es, welche, ohne Feſthaltung des ſo eben Entwickelten und ohne Bezug auf den einfachen Inſpirazionsbegriff aufgeworfen, Veranlaſſung und Reiz gegeben haben, einen ſpezifiſchen Unterſchied der Bibel und anderer Religionsſchriften nicht anzuerkennen. Aber mit Unrecht. Die Apologetik freilich kann dieſe Fragen, die mit hiſtoriſch-ſpeziellen Unterſuchungen über die Sammlung des Alten Teſtaments und über das Urtheil der alten Kirche zuſammenhängen, nicht erſchöpfend beantworten, aber ſie kann die allgemeinen Geſichtspunkte angeben, von welchen aus die Unweſentlichkeit der hiedurch angeregten Zweifel in Bezug auf den im Vorigen aufgeſtellten Grundbegriff vom Kanon erkannt werden kann.

Was nun das Erſte betrifft, die Ungewißheit der Verfaſſer mehrer, ſowohl geſchichtlicher als didaktiſcher, bibliſcher Bücher: ſo iſt zuvörderſt an das früher Geſagte[1]) zu erinnern, daß das Anerkenntwerden einer Schrift von der Gemeine (des Alten oder des Neuen Bundes) hier eine mindeſtens eben ſo wichtige Thatſache iſt, als das Geſchriebenſein derſelben von dieſer und jener Perſon. Denn nicht ſowohl auf die Kenntniß des Verfaſſers in ſeinen perſönlich-individuellen Verhältniſſen kommt es an, ſondern darauf, daß er ſich vor der Gemeine erkennbar machte als ein zum Schreiben von göttlichen Dingen für die Gemeine göttlich Befähigter oder Berufener. Wofern alſo ein Geſchichtswerk, welches die Thatſachen der Offenbarung oder die Gründung und Leitung der Gemeine beſchreibt, ſich vor dieſer und denen, die ihre Träger waren, auswieß als von einem Verfaſſer herrührend, der dazu durch Beruf des Geiſtes und natürliche Erkundung befähigt war: ſo iſt dieſes Werk autoriſirt und in Bezug auf das, was es ſein ſoll und will, authentiſch, möge nun der Name des Verfaſſers verloren gegangen ſein oder nicht, möge der Verfaſſer in der Geſchichte Iſrael's und der erſten Gründung der chriſtlichen Kirche als ein Proſet und Apoſtel erſcheinen oder nicht. Die Richtigkeit dieſes Grundſatzes leuchtet ſogleich

1) Vgl. S. 424.

ein, wenn wir uns fragen, wer denn fähiger sein sollte, über die Tüchtigkeit eines Schriftstellers, Geschichte im Geiste Gottes zu schreiben, zu urtheilen, als die Gemeine beim ersten Bekanntwerden eines Buchs? Die Antwort muß sein: Niemand. Denn das Urtheil der Gemeine in einer späteren Zeit kann unmöglich wichtiger sein als das Urtheil der Gemeine, die gleichzeitig war mit dem Verfasser oder dem ersten Erscheinen des Buchs. Denn das Fortgeschrittensein der Gemeine in innerer religiöser Entwickelung ersetzt nicht die größere Fähigkeit der früheren Gemeine, die Thatsache des Berufs des Verfassers zu beurtheilen; und den Geist Gottes, den Geist der Unterscheidung zwischen Wahrheit und Trug, hatte die Gemeine als solche von Anfang an. Auch die Gemeine des Alten Bundes, obwohl an der Geistesmittheilung Christi des Erschienenen nicht Theil habend, kann, soweit sie in ihren Trägern und Leitern, bis zur Zeit des Aufhörens der profetischen Wirksamkeit und Schriftstellung, von einem lebendigen Interesse an den heiligen Schriften geleitet wurde, nicht ohne das Vermögen jener Unterscheidung gedacht werden. Die Wissenschaft, wofern sie in Einheit mit dem Geiste, der der Gemeine geschenkt ist, gedacht wird, vermag sich ebenfalls nicht von dem geschichtlich gegebnen ursprünglichen Zeugnisse der Gemeine schlechthin los zu machen, um so weniger, da sie ja in diesem Gebiete der Kritik vorzüglich die Aufgabe haben muß, zu erforschen, was die ältesten Zeugnisse über die Berufung und Tüchtigkeit eines Verfassers seien, zu erforschen. Die Vermischung der Fragen über Möglichkeit eines so und so beschaffenen Geschichtsinhalts mit der Kritik ist ganz unberechtigt, und das unvermerkte Ineinanderlaufen unerwiesener religionsphilosophischer Voraussetzungen und der kritisch-historischen Fragen nicht „die Wissenschaft," sondern die Verderbung der Wissenschaft. Hieraus folgt also, keineswegs daß es nicht Antilegomenen geben könne, noch weniger, daß der wissenschaftlichen Forschung ihr Recht benommen werde, die Gründe, aus welchen die Synagoge und die Kirche dieses oder jenes Buch diesem oder jenem Verfasser beilegte, immer von Neuem zu prü-

fen, und sie, wenn sie kann, zu widerlegen; ohne Zweifel aber, daß, wenn die wissenschaftliche Forschung über die Abfassung eines Buches durch einen gewissen Verfasser von der Tradizion oder dem Urtheile der ältesten Kirche abweicht (und dies der Natur der Sache nach auf eine in sich selbst nicht ganz einige und ausgemachte Weise) damit das Recht der Synagoge und Kirche, das Buch als geschichtliche Wahrheit enthaltend anzusehen und in den Kanon aufzunehmen, noch ganz unangetastet bleibt. Denn die geschichtliche Wahrheit des Inhalts (im Sinne der religiösen Geschichtschreibung, den wir oben bezeichnet) [1]) und die Anerkennung derselben ist nicht schlechthin abhängig davon, daß die Verfasser namhafte Profeten und Apostel waren. Tritt dies ein: so ist der höchste Grad von Beglaubigung da, und es giebt eine solche Klasse von Büchern, an deren primärer Kanonicität auch der Werth der anderen, auch von berufenen und befähigten Verfassern geschriebenen, Bücher um so mehr erprobt werden kann.

Halten wir nun mit diesem inneren Sachverhalte die geschichtlichen Bücher des Alten und Neuen Testaments zusammen: so erscheinen sie sämmtlich als solche, welche die Synagoge und die Kirche als von berufenen, des Geistes theilhaftigen, glaubwürdigen Verfassern geschrieben erkannte. Hiezu kommt bei allen alttestamentlichen Schriften das Wort Christi, das sie, als eine Schriftensammlung, im Ganzen anerkennt, als religiöse Geschichts- und Lehrwahrheit enthaltend bestätigt. Bei den neutestamentlichen Geschichtsbüchern kommt die Übereinstimmung der Evangelien in den Hauptthatsachen, vorzüglich aber die Unwahrscheinlichkeit, ja Undenkbarkeit hinzu, daß der Geist Gottes, durch Christus verheißen und gesandt, nicht sollte tüchtige und reine Werkzeuge zur schriftlichen Verfassung der Geschichte Christi und der Gründe und Wurzeln der Gemeine ausgerüstet haben [2]).

1) S. 150 u. f.

2) Hierauf beruht auch die Wahrheit der Schleiermacherischen Auffassung von dem Kanon des Neuen Testaments als der ersten und reinsten Darstellung des Lebens Christi mit den Jüngern und der Jünger unter einander zur Pflan-

Was den zweiten Einwurf gegen die Göttlichkeit der Schrift betrifft, daß nämlich so vieles Unnütze, Unrichtige, ja Unheilige, auf jeden Fall aber Private und Persönliche darin enthalten sei, welches man vom Wirken des heiligen Geistes in den Verfassern abzuleiten ganz außer Stande sei: so kommt es vor Allem darauf an, einerseits auch hier die Zusammenwerfung heterogener Dinge zu vermeiden, andererseits den Begriff der Inspirazion nicht unrechtmäßig zu verengen. Wir bemerken Folgendes. Unnütz zur Anschauung eines geschichtlichen Ganzen sind auch Nachrichten über kleine äußere Verhältnisse und Ereignisse keineswegs. Und eine nachträgliche Auswahl derselben unter dem Bestreben, die wahre religiöse Beurtheilungsweise der Geschichte dadurch zu befördern und mit dem Bewußtsein, dazu berufen zu sein, wie in der Chronik, schließt eben sowohl ein Regiertsein vom Geiste Gottes in sich, als die Auffassung eines ganzen Zeitraums im Sinne der Bücher Samuel's und der Könige, oder die Darstellung der göttlichen Vorsehung, wie sie Familie und Volk verknüpft, im Buche Ruth. Und von diesem theokratischen Gesichtspunkte, wenn er lebendig geworden, müssen wohl Verwunderungen, wie die des Spinoza [1]), warum die Chronik im Kanon stehe, und nicht das Buch der Weisheit und Tobias, gänzlich verschwinden. — Unrichtigkeiten, die sich auf einzelne, unwesentliche Dinge, wie sie der natürlichen Beobachtung oder Erkundung entgehen, und durch das Ganze oder anderes Einzelne

---

zung der Kirche. — Die Einwendungen von Strauß dagegen (Glaubenslehre S. 180. 188), welcher sich darauf beruft, daß Schelling und Hegel gelehrt, wie die Anfänge eines geistigen Lebens nicht das Höchste und Reinste einer Sache sein könnten, beweisen nichts dagegen, da es sich hier nicht von dem Ausdrucke des allmälig Werdenden im Christenthume, sondern von der Bezeugung und Darstellung des Thatsächlichen, des Geschehenen und des darin gegebnen und geoffenbarten absolut Göttlichen in Christus handelt. Wenn man aber schon im Voraus das Geschichtliche im Christenthume gleich Null betrachtet, um dann sagen zu können, die erste Darstellung des Christenthums, weil es ja Lehre sei, müsse unvollkommen sein: so ist dies nichts als eine petitio principii.

1) Vgl. Strauß Glaubenst. S. 180. Note.

berichtigt werden, sind so wenig dem Karakter inspirirter Schriften entgegen, daß man eher sagen müßte, ihre absolute Vermeidung würde diesen aufheben, weil sie den heiligen Geist als einen Geist darstellte, dem Wesentliches und Unwesentliches in der Geschichte gleich wichtig wäre, oder der das Natürliche gewaltsam in eine geistliche Betrachtungsweise hineinzwängen wollte. Unheiliges in der Bibel haben die Gegner derselben finden wollen von Celsus bis auf die englischen Deisten und von diesen bis auf den heutigen Tag, und haben zum Theil Gründe, die auf Unkenntniß der Sprache und auf Abwendung von allem Zusammenhange beruhten, nicht gescheut [1]). Aber dieser Einwurf bezieht sich entweder auf die erzählten Schwächen und Vergehungen der Frommen, die unverschwiegenen Greuel der Gottlosen, und hier beweiset er dem, der mit dem geringsten Sinne für den Unterschied des Heiligen und Wahrhaftigen von dem Oberflächlichen und Unwahren ausgestattet ist, das gerade Gegentheil, nämlich die Heiligkeit des Geistes, der die Sünde auch in den Gerechten aufdeckt. Oder er nimmt von der strafenden Handlungsweise Gottes, wie die Bibel sie ausspricht, oder von dem Ausdrucke des Zorn-, ja des Rachegefühls der Diener Gottes Veranlassung, die Schrift irreligiöser Vorstellungen und unsittlicher Grundsätze anzuklagen. Das Erste wird hinlänglich beseitigt durch die Gegenwirkung der göttlichen Heiligkeit gegen die in den Götterdienst der alten Völker eingedrungene Sünde, und erscheint, bei einiger Bekanntschaft mit orientalischer Sprach- und Empfindungsweise (eine Bekanntschaft, welche nicht schwerer mitzutheilen ist als die übrigen Elemente der Bildung) als nichts Anderes als der in bedeutungsvoller Bilderhülle ausgedruckte Liebeseifer des lebendigen Gottes, der sein Geschöpf dem Verderben entreißen

---

1) Wie denn von Strauß a. a. O. S. 198 auch das klägliche Argument von dem sogenannten Befehle, die Ägypter zu bestehlen, aus Tindal wieder vorgebracht wird. Ex. 3, 21. 22. 11, 1. 3. 12, 35. 36; wo allein das נָתַן אֶת־חֵן schon die Sache klar macht. Vgl. Evang. Kirchenzeit. Jahrg. 1832. S. 812 u. f.

will[1]). Das Andere hängt zusammen mit dem, was man als etwas Persönliches und Privates zu bezeichnen pflegt, wodurch die Schrift den Karakter der heiligen Schrift verlieren soll. Dies wird besonders bei einem Theile der Hagiografen des Alten Testaments geltend gemacht, und in dieser Beziehung ist es nöthig, über das Verhältniß derselben zum Ganzen des Alten Testaments und der Bibel noch etwas ausführlicher zu sprechen.

Die Hagiografen sind zum großen Theile Gesänge und Aussprüche einer nicht ohne lange Betrachtung der irdischen Dinge entstandenen Lebensweisheit. Aber sind sie deshalb geschrieben ohne die Einwirkung des Geistes Gottes auf die Verfasser und ohne das Bewußtsein dieser, für die Gemeine Gottes zu singen und zu lehren? Eben so wenig als das Zusammensein des zwiefachen Elements, des natürlich-seelischen und des geistlich-religiösen in der Handlungsweise eines Christen diesen des Karakters beraubt, vom Geiste Gottes geleitet und getrieben zu sein[2]). Darauf also, daß in Israel eine Ökonomie der Geistesmittheilung war, wie nicht in den übrigen Völkern, und daß diese, in Verbindung mit geringerem oder größerem Talente, etwas Wichtigeres für die Gemeine Gottes als solche, für ihr religiöses Erkenntniß- und Gefühlsleben, hervorbringen mußte, als alle Werke des Genius zusammengenommen, und daß die Verfasser in diesem ihrem Berufe erkannt werden konnten: darauf beruht das Göttliche auch dieses dritten Theiles des Alten Testaments. Hier tritt nun der Umstand ein, daß diese Geistesmittheilung in der alten vorchristlichen Welt Statt findet, also Menschen zu Theil wird, die an dem allgemeinen Unwiedergeborensein der alten Welt ihren Antheil haben, und in denen eben so wenig, wie auch im ganzen Volke Gottes, alles Natürliche schon reif für die Heiligung durch den Geist Gottes war. Das Geistesleben in ihnen berührt sich nun in Vorstellungs- und Empfindungsweise mit der Stufe der Naturentwickelung, die sie mit der alten Welt gemein haben, ohne sie vollständig zu überwinden und umzuwandeln,

1) Vgl. m. Polemik S. 273. 274.

2) Röm. 8, 14.

und es konnte nicht anders ſein, wenn nicht unwahre, unnatürliche Trennung und Spannung entſtehen ſollte. Daher die Spuren des Irrthums und der Sünde in den Schriftſtellern, ſoweit als ihre Natur nicht ſowohl Organ als Folie des Göttlichen iſt, ſoweit die Sünde der ganzen Menſchheit in ihnen erſcheint, wie ſie noch nicht in ihr Bewußtſein trat. Hierauf beruhen Äußerungen, wie die Pſ. 137, 9, welche wohl die härteſte von allen iſt, und deshalb ſtatt aller hier genannt werden mag. Folgert man nun daraus, daß alſo wenigſtens die Hagiografen nicht frei von Irrthum und Sünde ſeien: ſo iſt das ganz wahr, inſofern Irrthum und Sünde hier höchſt erkennbar nicht als Wirkung des Geiſtes, ſondern als die von der Wirkung des Geiſtes noch nicht ganz durchdrungene Natur der ſündigen Menſchheit erſcheinen. Dies kann aber nicht anders ſein, wofern man nicht eine falſche Vorſtellung von Inſpirazion geltend macht, als durch welche gleichſam ein ganz verklärtes religiöſes Kunſtwerk oder ein Andachtsbuch, gleichmäßig und in allen ſeinen Theilen für den Privatgebrauch jedes einzelnen Gliedes der Gemeine beſtimmt, hervorgebracht werden müßte. Wenn man das Alte Teſtament im Ganzen betrachtet und nach dem eigentlichen Sinne jedes ſeiner Bücher und Stücke, kann man nur bewundernd ſtaunen über die durchgängige Reinheit, mit welcher, durch das Licht und die Kraft des heiligen Geiſtes, Lehre und Urtheil, ja Empfindung und Bild, ſoweit ſie jenen zur Grundlage dienen, daſtehen: ein Quell, aus welchem die Gemeine als ſolche, und als mit dem Geiſte getauft, bis an das Ende der Tage zu ſchöpfen berufen iſt. Hiedurch, und vor Allem durch ihre Entſtehung in einer mit profetiſchen Gaben geſegneten Zeit, ſcheiden ſich die kanoniſchen Bücher rein und ſicher von den Apokryphen des Alten Teſtaments, wie von aller ſonſtigen religiöſen Literatur. Auf das Verhältniß zu dieſer werden wir noch einmal zurückkommen.

Hier nur noch ein Wort von den Antilegomenen des Neuen Teſtaments[1]). Wie es aus den natürlichſten hiſtoriſchen Grün-

1) Euſebius hist. eccles. l. 3, 25.

den nicht anders geschehen konnte, als daß innerhalb ihrer die Gränze des neutestamentlichen Kanons schon in der alten Kirche eine gewisse Schwankung erhielt: so muß es auch so bleiben, ohne daß dadurch der Begriff des Kanons alterirt würde. Denn auch in Ansehung dieser Schriften giebt es eine Erfahrung der Kirche von ihrem Werthe und ihrem Nutzen für das Ganze der Heilserkenntniß, in Gemäßheit des Inhalts der Homologumenen, welche auch bei ungünstigerem Urtheile von Seiten der Kritik noch ihr Recht behält. Mir scheint in Ansehung dieser die Sache im Ganzen so zu liegen, daß sie eine Parallele zu den Hagiografen des Alten Testaments bilden, etwas Deuterokanonisches im nicht apokryphischen Sinne, wodurch denn die Analogie des Alten und Neuen Testaments nur um so vollständiger hervorträte.

3. Es wird, nach dem Gesagten, nunmehr nicht schwer sein, das wahre Verhältniß der Schrift zur Gemeine oder Kirche im Ganzen aufzufassen. Der Glaube der christlichen Kirche, welcher kein anderer ist, als der an den Vater, den Sohn und den heiligen Geist, beruht nicht auf der heiligen Schrift als solcher, sondern auf dem lebendigen Worte Gottes, wie es noch nicht Schrift ist, noch nicht Schrift zu sein braucht, wie es durch die Diener Gottes verkündigt und von der Gnade des heiligen Geistes begleitet wird. Insofern als dieses Wort dann in der Schrift ist, obwohl nicht ausschließlich in ihr, beruht der Glaube der Kirche auch auf der Schrift. Aber das Materielle, Inhaltliche des Glaubens bleibt immer relativ unabhängig von der Schrift als solcher, und das religiöse, niemals gesetzliche oder buchstäbliche, sondern freie Verhältniß des Glaubens der Kirche zur Schrift, welches zugleich ein höchst lebendiges Wechselverhältniß der Aufschließung und Befestigung wird, ist von jeher in der Kirche anerkannt worden [1]). Wie diejenigen also Schrift

1) Vgl. m. Polemik S. 42 u. f. Es ist ein Verdienst von Rudelbach, dieses Verhältniß des Schriftprinzips zum Glaubensinhalte gründlich erläutert zu haben (Reformazion, Lutherthum und Union S. 131 u. s. w.); wobei nur von der Schroffheit seiner Polemik gegen die reformirte Kirche abzusehen ist.

und Kirche unrichtig auffaſſen, welche die Kirche bei jedem neuen Anfange der Schriftforſchung gleichſam als tabula rasa betrachten, auf welche nun erſt das geſchrieben werden ſolle, was die Schrift, wie ſehr auch durch wiſſenſchaftliche Forſchung, ſo doch immer nach ſubjektivem Ausgangspunkte, jetzt erſt ergeben möchte: ſo auch die, welche deshalb die Kirche von einer unfehlbaren klerikaliſchen Autorität abhängig machen. Beides iſt unrichtig. Der Glaube, ſeinem oben angegebnen artikulirten Inhalte nach, iſt der Kirche in ſich ſelbſt, durch Gott, vermittelſt des Wortes und Geiſtes, gewiß: Chriſtus iſt ſein Grund, ſein Anfang, ſein Inhalt. Nun tritt die Schrift hinzu, um den Glauben zu verſtändigen, zu befeſtigen, zu beleben und gegen Gefahren, Irrthümer und Zweifel, ſicher zu ſtellen. Und wie ſie, nicht jedem Einzelnen im gleichen Maaße, wohl aber der Gemeine im Ganzen, den Glauben durch Erkenntniß belebt: ſo ſchließt der Glaube den Zuſammenhang, Mittelpunkt und Sinn der Schrift auf[1]). Weil nun die Schrift allen Gliedern der Gemeine, nach dem Maaße ihrer Fähigkeit in religiöſer und geiſtiger Hinſicht, zum Gebrauche frei ſteht: ſo giebt es für Beurtheilung der Glaubensfragen, innerhalb der der Subſtanz des Glaubens gewiſſen Gemeine, keine höhere Autorität als die Schrift. Ihr gemäß, mit ihr erkennbar übereinſtimmend, ſoll daher auch jedes nöthig werdende Symbol der Kirche abgefaßt, nach ihr immer reiner beurtheilt, nach ihr jede Lehrſtreitigkeit in der Kirche in Bezug auf praktiſche Geltung entſchieden werden; womit aber gar nicht geſagt iſt, daß das anerkannte Symbol dabei übergangen werden dürfe, und noch weniger, daß das Privaturtheil eines einzelnen Gliedes der Kirche, oder mehrer Einzelnen, der betrauten Behörde die menſchlich-kirchliche Verfügung vorzuſchreiben, oder ihr das Recht der Verfügung, zum Zwecke kirchlicher Ordnung, überhaupt abzuſprechen das Recht hätte.

---

1) Vgl. 2 Tim. 3, 15, wo die Schrift als διὰ πίστεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ unterweiſend zur Seligkeit vorgeſtellt wird.

4. In welcher Weise nun die Schrift, als Werk des Geistes Gottes und theures Besitzthum der Kirche, den Glauben und die Erkenntniß der Gemeine, als einer durch den Geist freien und gleichen Gemeinschaft, fördere und vollende: dies ist noch durch einen Hinblick auf die unerschöpfliche religiöse Bildungskraft der Bibel anschaulich zu machen.

Wer von einem trocknen Standpunkte der Auffassung der kirchlichen Bedürfnisse ausginge, gleichsam als wäre durch ein Symbol und eine diesem gemäße Predigtweise Allem genügt, was der Glaube der Gemeine verlangt: der wird nicht darauf achten, welche Lebensfülle von der Schrift, insofern sie Geist und Gemüth der Glieder der Gemeine zu bilden fähig ist, ausgeht. Eben so wer die Bibel theils nur als Bewährung der Rechtgläubigkeit (das Wort auch ganz in dem reinen Sinne genommen, den wir der Sache willig einräumen), theils nur als göttlich autorisirtes Andachtsbuch anzusehen gewohnt ist: der verkennt noch immer dasjenige, was erst vollständig und sicher über alle mehr oder minder kleinlichen Anfeindungen der Bibel und bedenklichen Kautelen bei ihrem Gebrauche freudig hinaushebt. Dies ist nichts Anderes als die unvergleichliche Fähigkeit der Bibel, die allgemeine Geistesbildung, das höchste Ziel der natürlichen Begabtheit, mit dem Bewußtsein des Wirkens und Redens des heiligen Geistes, einer Rede Gottes im eigentlichen Sinne des Worts, zu vereinigen. Denn der Inhalt der Bibel ist nicht schroff abgeschnitten gegen den Inhalt der übrigen alten und neuen Literatur, so weit diese von einem ethisch-historischen Standpunkte als ein Produkt des sich entwickelnden menschlichen Geistes angesehen werden kann; und jede wahre Schätzung der Bibel muß mit Anerkennung dieses ihres das Menschliche mit dem Göttlichen vermittelnden Karakters theils anheben, theils endigen. Denn freilich das Ganze, was wir hier im Sinne haben, kann nur am Ende, d. h. nachdem der inspirirte, die göttliche Geschichte und Lehre in sich tragende, Karakter der Bibel schon anerkannt ist, aufgefaßt werden, und ist weit entfernt von der geist- und

glaubensloſen Herabziehung der heiligen Schrift auf die Stufe einer flachen Popularität und eines kindiſchen Volkstons[1]). Worauf es hier ankommt, das iſt die Kraft der Bibel, anſchaulich zu machen, wie einerſeits alles Menſchliche Gott, dem Logos und dem Geiſte Gottes, zum Mittel der offenbarenden, frei und heilig machenden Wirkſamkeit diene, und wie andererſeits das erſcheinende Göttliche, bei aller Heiligkeit und Erhabenheit, immer noch leutſelig und treu, anziehend und geiſtig-ſchön, nie erdrückend und zerſtörend, wirke und ſich ausſpreche für den, der ſich einmal durch den Glauben an den Sohn Gottes und durch den Geiſt Chriſti in die rechte Empfänglichkeit und Stellung ſeines Inneren hat bringen laſſen. Denn dies iſt unerlaßlich. Ohne das giebt es keine Brücke, kein lebendiges Band zwiſchen dem allgemeinen Intereſſe an der Literatur und der Freude an der Bibel. Alle Verſuche, für den unerleuchteten Standpunkt, den nichtreligiöſen, die Bibel hinzuſtellen als ein auch, ſo wie andere, geiſtiges, auch ſchönes und klaſſiſches Buch, müſſen immer mißlingen, weil dabei der innerſte Sinn der Bibel umgangen wird, und ſo vieles Einzelne ſich gar nicht zu dieſer Art der Auffaſſung reimen will; eben ſo wie die Beſtrebungen, die Literatur, vorzüglich die ſchöne aller Nazionen, zu einem Erſatze der Bibel zu machen, ſie ſelbſt als ein Produkt des Geiſtes Gottes darzuſtellen, deshalb ſcheitern müſſen, weil damit theils die Identifikazion des heiligen Geiſtes und des Genius unchriſtlicher Weiſe feſtgeſetzt, theils die Werke des Genius nach einem ihnen fremden Kanon beurtheilt werden.

Dem Chriſten, als dem Gliede der Gemeine Chriſti, iſt das Gebiet des Genius eines, und das Gebiet des heiligen Geiſtes ein anderes, aber beide ſind ihm keineswegs abſolut geſchieden,

---

1) Weil in der ſogenannten Aufklärungsperiode noch beides trüb durch einander ging, die Auffaſſung des wahren, das Menſchliche religiös bildenden, Karakters der Bibel und zugleich die Ausleerung derſelben zur inhaltloſeſten Popularphiloſophie: eben deshalb kann eigentlich erſt jetzt die volle Anerkennung und das Verſtändniß der Bibel in der angegebnen Beziehung beginnen, oder muß ſich doch neu entwickeln.

nur daß er erkennt, wie die rechte menſchlich-religiöſe Vereinigung von beiden nur vom Standpunkte des Antheils am Geiſte Chriſti gelingen könne. In den wahren Werken des Genius erkennt auch der Chriſt immer etwas Göttliches, eine Wirkung des Menſchengeiſtes, die ohne einen Anhauch des Geiſtes Gottes, ohne den Urſprung des menſchlichen aus dem göttlichen, ohne die hier hervortretende Verwandſchaft des menſchlichen mit dem alles Leben ſchaffenden göttlichen Geiſte, nicht ſein könnte. Aber in den Werken des Genius als ſolchen hat das Menſchliche ſo ſehr den Primat, und zeigt ſich ſo durchzogen mit Einſeitigkeit, Irrthum und Sünde, und die ganze Richtung geht auch ſo nothwendig vorzugsweiſe auf die Darſtellung der Welt, der Natur, der Menſchheit als ſolcher, ohne Unterſcheidung Gottes, aus [1]), daß es nicht möglich iſt, hierin ein Wort des heiligen Geiſtes zu erkennen, es ſei denn, daß dieſes anderswo ſchon gegeben ſei, und daß es dort, durch die ſtete Erſcheinung der Reinheit, Wahrheit und Liebe Gottes, durch die unbeſtechliche Aufweiſung der Sünde als Abirrung, durch die nie unwirkſame mütterliche Treue der erziehenden, zurückbringenden, reinigenden Liebe, für das wahrhaft Göttliche in den Werken des Genius das Auge öffne, kläre, ſchärfe. Dies, gerade dies, thut die Bibel, und ſie allein; obwohl nur für die Gemeine Chriſti. Sie thut es, weil ſie jenes eben Bezeichnete enthält, und zwar in den mannichfaltigſten Formen, durch welche alle Belehrungs-, Anregungs-, Bildungsbedürfniſſe aller Glieder, Gebiete und Zeiten der Gemeine befriedigt werden. Darum iſt die Bibel nicht für alle Menſchen, aber wohl für alle Glieder der Gemeine Gottes und Chriſti, wofern ſie überhaupt in das Bildungsgebiet, wo man durch Leſen ſeinen Geſichtskreis erweitert, eingetreten ſind, und dies iſt zugleich der einfache Grund, warum jedes Bibelverbot unter den im chriſtlichen Glauben unterrichteten Gliedern der Gemeine eine Tyrannei iſt.

1) Vgl. S. 55.

Die Bibel vermag aber das Geſagte ſchon deshalb ſo vollkommen zu leiſten, weil ſie die drei Formen literäriſcher Werke, die erzählende, die lehrende und die dichteriſche, von ihrem Prinzipe aus, darreicht. Auch die Nebenarten des Redneriſchen und des Briefliſchen ſind in Fülle und Mannichfaltigkeit vorhanden. Und nun findet ſich innerhalb jeder Form die klarſte Scheidung zugleich mit der innigſten Vereinigung des Menſchlichen und Göttlichen. Wie in den Geſchichtsbüchern die friſcheſte Kühnheit des Jugendalters der Welt neben der heiligſten und erhabenſten Ruhe der richterlichen und verzeihenden Wirkung Gottes, die menſchliche Vermeſſenheit neben der göttlichen Stärke, die menſchliche Thorheit neben der göttlichen Weisheit, die Sünde neben der Gnade, der Tod neben der Auferſtehung ſteht: ſo in der Lehre die Reflexion neben der Offenbarung, im Geſange die Angſt neben dem Troſte, die Erhörung neben dem Gebet, die Klage neben der Entzückung, nicht zu reden von dem profetiſch Redneriſchen mit ſeinen Aufdeckungen des wahren Zuſtandes der Völker, dem Briefliſchen mit ſeiner Zuſammenfaſſung aller Kräfte, Gaben und Ziele der menſchlichen Seele im Bewußtſein und Bilde der Gemeine, die zur Herrlichkeit des Reiches Gottes reifen ſoll. Indem die Bibel in allen dieſen Gebieten die Glieder der Gemeine auf ihrem, der Bibel und der Gemeine, gemeinſchaftlichen Gebiete, dem des Geiſtes, des Glaubens, der Hoffnung und Liebe, feſthält, verſchließt ſie die Seele keineswegs für irgend ein angränzendes, verwandtes und überhaupt das Göttliche und Ewige ſuchendes Gebiet. Vielmehr ſchließt ſie ſie auf. Denn die Sicherheit, das Innerſte und Höchſte in den Werken der Literatur verſtehen und herausfühlen zu können, durch die immer in gewiſſem Maaße bezaubernde Macht der Literatur nicht geblendet, nicht eingelullt zu werden in allerlei gnoſtiſche, pantheiſtiſche oder antinomiſtiſche Träume, die Wahrnehmung der Berührungspunkte zwiſchen der menſchlichen Seele und dem Geiſte Gottes, zwiſchen den Weltvölkern und dem Offenbarungsvolke, zwiſchen der edleren Weisheit aller Zeiten und der Selbſt-

offenbarung Gottes in Christus — alles dies ist ohne Zweifel ein wahres Muth- und Lustmachen zu dem Besten und Edelsten aller Literatur. Die Bibel selbst stellt auf allen Punkten das Menschliche aller Völker als gleich, gleich schwach und gleich erhebungsfähig dar, und weckt schon dadurch ein tiefgreifendes Mitgefühl für Menschheit und Geschichte. Indem sie aber den Willen und das Werk Gottes als, bis zu seiner schließlichen Entwickelung hin, immer dasselbe, absolut reine und unzerstörbare hinstellt, weckt sie das Vertraun auf eine zunehmend sichtbare Fortschreitung und Mitwirkung aller Lebensentwickelungen der Menschheit zu dem Ziele der Vollendung des Werkes Gottes hin. So dürfen wir denn mit Zuversicht sagen, daß eine Versäumung, ja selbst Verachtung der Bibel zwar wohl möglich ist bei Genius, Talent und Gelehrsamkeit, aber nur so, wie es Darbende giebt mitten unter ihrem Golde, Wissende, die das Beste nicht wissen. Wie möglich, nothwendig und schön erscheint von diesem Standpunkte aus eine neue, festere und reinere Verbindung der Philologie und Theologie, überhaupt eine Durchdringung des Bibelverständnisses mit Theilnahme an der Literatur!

5. An das von dem Vertraun auf die Fortschreitung der Lebensentwickelungen Gesagte schließt sich auch das an, daß die Bibel der Kirche eine Bürgschaft ihrer Vollendung auch im engeren Sinne giebt. Denn im weiteren liegt sie schon in allem bisher Gesagten. Indem die religiöse Bildungskraft der Bibel die Kirche Christi durch alle ihre zeitlichen Entwickelungen hindurch begleitet, giebt sie ihr auch, vermittelst immer tieferen Einlebens in die Schrift, die erfahrungsmäßige Gewißheit, daß sie zu jeder Zeit an der Schrift eine hinlängliche Verwahrung vor Zweifel, Ermattung und Abführung von dem rechten Ziele haben werde [1]). Indem die noch unerfüllten Weissagungen beider Testamente sich der Gemeine mehr und mehr aufschließen durch die Entwickelungen der Zeit zugleich mit den Erfahrungen des in-

1) 1 Joh. 2, 25: Ταῦτα ἔγραψα ὑμῖν περὶ τῶν πλανώντων ὑμᾶς. 1 Petr. 5, 12 ἔγραψα — ταύτην εἶναι ἀληθῆ χάριν τοῦ θεοῦ.

neren Lebens: treten ihr auch diejenigen Ausſprüche und Darſtellungen immer klarer vor Augen, in welchen die endliche völlige Reinigung der Gemeine, die Wiederkunft Chriſti und die Vollendung des Lebens im einſt ganz gegenwärtig gewordenen Reiche Gottes verheißen ſind. Durch jene hat ſie dann für alle Zeiten ein lichtes Ziel vor Augen, was die Schrift ſelbſt nennt „ein Haben der Hoffnung durch Geduld und Troſt der Schriften [1])."

1) Röm. 15, 4. ἵνα διὰ τῆς ὑπομονῆς καὶ τῆς παρακλήσεως τῶν γραφῶν τὴν ἐλπίδα ἔχωμεν.

Register.

I. Der erläuterten oder näher berücksichtigten Stellen der heiligen Schrift.

	Seite		Seite
1 Mos. 2, 19	118	Ezechiel 21, 32	268
— 3, 15	262	— 31, 11	312
— 12, 3	264	Joel 1, 9	184
— 15, 1	169	Amos 5, 28	184
— — 6	173	Micha 5, 1—3	307
— 22, 11. 12	170	— 6, 6—8	184
— 48, 15. 16	171	Haggai 2, 6—9	299
— 49, 10	265	Sacharjah 2, 12—17	301
2 Mos. 12, 35. 36	438	— 6, 11—13	314
— 33, 11.	177	— 9, 9. 10	315
— — 14	171	— 11, 4—14	303
3 Mos. 16	352	Maleachi 3, 1	305
— 19, 30	183	Psalm 2	282
5 Mos. 18, 15	270	— 16	287
2 Sam. 7, 12. 13	273	— 22	288
2 Kön. 22, 13	292	— 33, 9	136
Jesaj. 7, 14	308	— 40	291
— 9, 1—7	311	— 72	284
— 11, 1—5	312	— 110	285
— 40, 3—11	297	Prov. 30, 19	309
— 42, 1—9	324	Daniel 9, 21—27	331
— 49, 1—9	325	Matth. 15, 4—6	431
— 50, 4—11	326	— 10, 19. 20	431
— 52, 13—53, 12	328	Luk. 24, 47	347
Jeremias 7, 21. 22	184	Joh. 1, 4	260
— 23, 5. 6	313	— 10, 34—37	284
— 31, 31—34	298	— 15, 26. 27	244

	Seite		Seite
Apostelgesch. 2, 24 . .	217. 218	Gal. 3, 2	244
— 8, 30	80	Eph. 4, 4. 5	5
— 13, 33	283	2 Tim. 3, 15	442
— — 34	230	1 Petr. 1, 11 . . .	242. 249
Röm. 1, 19	63	— 3, 1	362
— — 21	94	1 Joh. 2, 19. 21. 24 . .	201
— 15, 4	447	— — 25	447
1 Kor. 2, 12	80	— 5, 6. 8	241
— 15, 12	229	Hebr. 7, 16	6
— — 15	196	— 11, 11—19 . . .	173

II. Der angeführten Schriftsteller.

	Seite		Seite
Ammon, v.	323	Gersdorf	213
Athanasius	132	Gesenius	264. 310
Baumgarten-Crusius . . .	420	Goethe	62
Buchanan	98	Hegel	49. 188. 244
Bauer . . . . 126. 127.	150	Hengstenberg 182. 263. 296.	298.
Bähr	349. 353	301. 304. 305. 315. 335.	
Blumenbach	316	Herder	165. 255
Bochart	316	Herodot	100. 102
Chateaubriand	389	Hirzel	268
Claus	291	Hitzig	312
Clericus	270. 274	Hoffmann	433
Cludius	109	Huet	269. 274
Cramer	284. 290	Hug	198
Cunäus	339	Jacobi, F. H.	210
Daub	379	Jacobi, B.	356
Davison	261. 306	Jahn	268
Diodorus Sic. . . .	102. 316	Josephus . . 194. 216. 301.	431
Drey, von 17. 23. 134. 140.	146	Kähler	209
Elwert	45. 79	Kanne	337
Eusebius	269. 440	Kennicott	276
Ewald	311	Kern	356
Fragmentist	224	Kirchenzeit., ev. . . .	186. 438
Gemberg	288	Lavater	341
Gerlach v.	293	Lechler	16. 93. 368

	Seite
Lessing . . 222. 223. 224.	430
Lücke	26. 139
Luther	302. 330
Marheinecke	242
Menken	179. 356
Metger	257
Meyer, v.	338. 426
Michaelis, J. H.	276
Michaelis, J. D. . .	338. 353
Möhler	79
Mone	106
Müller, J.	137. 139
Neander	216
Nitzsch	95. 214. 230
Öhler	323
Olsner	109
Olshausen	213
Palmer	13
Pareau	291
Pritchard	168
Ranke	183
Rosenkranz	10. 217
Rudelbach	441
Schleiermacher 29. 31. 45. 79.	120
— 125. 149. 214. 240. 251.	258.
421. 425. 426. 436.	
Scholl	352
Steffens	168
Stein	215
Steudel 288. 323. 324. 329.	331.
336.	
Stier	291. 292
Strauß 218. 223. 224. 225.	429.
430. 433. 437. 438.	
Suicer	228
Sumner	168
Tholuck	12. 31
Tuch	152. 268
Twesten	429
Umbreit	317. 318. 321.
Vatke	178. 182
Weiße . 225. 226. 228. 229.	231
Werlin	267
Wette, de 283. 284. 286.	290.

Anzeige-Blatt.

Im Verlage von Friedrich Perthes ist erschienen und bereits versendet worden:

Die heilige Leidensgeschichte und die stille Woche von Christian Carl Josias Bunsen. — Erste Abtheilung. Die Liturgie der stillen Woche mit Vorwort. 8.

Je mehr sich von verschiedenen Seiten das Bedürfniß einer organischen, auf festen Principien gegründeten Ausbildung des Cultus in der evangelischen Kirche geltend macht, desto dankenswerther ist jeder Versuch, diesem Bedürfnisse nicht bloß durch Darlegung rein subjectiver Anschauungen und Vorschläge, sondern auf dem Wege gründlicher historisch-ästhetisch-theologischer Wissenschaft abzuhelfen. Der Verfasser vorgenannter Schrift, der schon durch manche schätzenswerthe Arbeiten den Ernst seiner Forschung, richtigen Tact und historischen Sinn in der Wissenschaft der Liturgie bewährt hat, legt uns hier den praktischen Versuch einer liturgischen Anleitung vor, zur würdigen Feier der heiligsten Zeit des Kirchenjahres, der stillen Woche, in die ja „der Wendepunkt der Weltgeschichte in ihrem höchsten Sinne als der Geschichte Gottes auf Erden" fällt.

Für die wichtigsten Tage in dieser Woche, den Palmsonntag (S. 1—9), den Gründonnerstag (S. 10—29), den Charfreitag Vormittags-Gottesdienst (S. 30—50), und Nachmittags-Andacht (S 51—57), so wie schließlich für eine Morgen-

Andacht am Oſterſonnabend (S. 58—63), werden uns vollſtändige Liturgien gegeben.

Die Wahl der einzelnen Beſtandtheile dieſer Liturgien wie ihre Anordnung rechtfertigt die Vorrede. Der erſte Abſchnitt derſelben (III—XV) läßt ſich aus über „Gegenſtand und Idee der Feier" und zeigt in einem „Umriß ihrer Geſchichte," wie ſich dieſe Idee im Bewußtſeyn der gläubigen Gemeinde ſchon in den früheſten Zeiten ihres Beſtehens gebildet, ſich ſelbſt in den Zeiten der Heiligen-Anbetung erhalten, wie ſie durch Luther ein neues geläutertes Leben erhalten, doch wegen „Mangels organiſcher Geſtaltung einer volksthümlichen, gemeindlichen, freien Kirche und eines natur- und kunſtgemäßen Ausdruckes derſelben" ihre Träger nur in poetiſchen Ergüſſen und Oratorien („wie in Bach's unſterblichem Werke") gefunden, die noch dazu durch die Herrſchaft des Unglaubens, der nur eine todte Orthodoxie gegenüberſtand („heidniſcher und jüdiſcher Rationalismus") und durch die damit verbundene Unwiſſenſchaftlichkeit und Geſchmackloſigkeit immer ungenügender wurden. Doch fehlten Verſuche der Art in der evangeliſchen Kirche nie ganz; ſelbſt der Hof Friedrich's des Großen brachte Graun's Tod Jeſu hervor, und die Paſſionsliturgie der Brüdergemeinde erweiſet ſich „als eine lebendige Hervorbringung dieſer Art, deren Geiſt weſentlich ein allgemein chriſtlicher iſt."

Wenn nun der zweite Abſchnitt (XV—XXIX) ſich über „Stellung und Grundſätze der Arbeit" ausſpricht und dieſelbe als „Theil einer größeren Arbeit bezeichnet, welche auf einer philologiſch-kritiſchen, einer geſchichtlich-theologiſchen, einer ſpeculativ-wiſſenſchaftlichen und einer kirchlich-künſtleriſchen Grundlage vorzubereiten verſucht worden iſt," ſo rechtfertigt er dabei zugleich ſein ganzes Verfahren bei der Bearbeitung der folgenden Liturgien. Die „harmoniſche Behandlung der Leidensgeſchichte, welche als epiſches Element, als Haupttheil des großen Epos der Menſchheit, in Verbindung mit dem Wiederklange der Gemeinde, dem lyriſchen Elemente, und mit dem Gebete, als Vereinigung beider das Object der liturgiſchen Darſtellung bildet, — ruht darin durchaus auf Johannes, deſſen Erzählung

sie unverkümmert giebt, die evangelische Überlieferung, und zwar zunächst durch Lukas Mund, in ihr einschaltend, so weit die pragmatische Darstellung des Augenzeugen dieß zuläßt." Dieß Verfahren im Allgemeinen wie im Einzelnen begründet nun der gelehrte Verfasser durch eine „umrißweise Andeutung seiner Ansicht von der Geschichte des Lebens Jesu und der Entstehung der Evangelien," die aber, so fern von dem rein philosophischen oder mythischen Standpunkte als von angeblich orthodoxer Unwissenschaftlichkeit und Willkür, auf rein geschichtlichem Boden gemeinsamer apostolischer Überlieferung fußet. Den Text hat hat der Verfasser von Lachmann entnommen, als den einzigen nicht willkürlichen, sondern wahrhaft überlieferten, und keinen Anstand genommen, nach jenem Texte auch die Übersetzung abzuändern, sich jedoch dabei an Meier und mit diesem an Luther's Sprache strenge gehalten. — Von der Betrachtung des Objects geht der Verfasser zu der des Subjects oder der Träger jener Feier über, und findet diese im christlichen Volke, als dem empfangenden und bekennenden Elemente der Gemeinde, in der Geistlichkeit, als dem lehrenden und überliefernden, und dem Chore, als dem beide vermittelnden, und begründet weiter die in den folgenden Liturgien jedem dieser Elemente zugewiesene Thätigkeit. — Als Mittel, um jene objectiven Elemente durch diese subjectiven darzustellen, ist dem Verfasser, „da der Geist des Christenthums nothwendig ein allgemeiner (katholischer) ist, und da derselbe die einzelnen Völker zur Darstellung der Menschheit treibt und weiht, nichts fern liegend, was irgendwo als die vollkommenste Ausprägung einer aus der Durchdrungenheit des Subjectiven vom Objectiven hervorgehenden allgemeinen christlichen Idee sich geltend macht." Als dasjenige jedoch, durch dessen Erkenntniß erst jene Durchdringung möglich sey und was daher allein einen wesentlich kirchlichen Charakter habe, also einzig für kirchliche Handlungen brauchbar sey, erscheint dem Verfasser nur das für die christliche Anbetung Geeignete; „sie ist die eigentliche, einzige weltgeschichtliche That; denn sie ist der zum göttlichen Verkehre mit der Welt befähigende Pulsschlag des göttlichen Lebens der gerufenen, erlösten und geheiligten Menschheit im Reiche Gottes."

Hierauf folgt nun im dritten Abschnitte (XXX—LVI) die „Rechtfertigung und Erklärung der einzelnen Ordnungen" mit genauer Angabe des Ursprunges der einzelnen Bestandtheile (Collecten, biblische Lectionen, Sprüche, Antiphonen, Psalmodien, Choräle und Gebete) und specieller Nachweisung ihrer Gliederung in dem Organismus des Ganzen.

Georgi, Das christliche Kirchenjahr in der Schule, bevorwortet vom Prof. Schmieder.

Tholuck, Predigten, gehalten im akademischen Gottesdienst zu Halle. 2te Folge, 2te Sammlung.

Stenzel, Geschichte des preuß. Staates. 3r Theil.
Dahlmann, Geschichte von Dännemark. 2r Theil.
} Abtheilungen der Geschichte der europäischen Staaten.

Rudhart, Älteste Geschichte Bayerns und der zum Königreiche Bayern gehörigen Provinzen Schwaben, Rheinland und Franken.

Aschbach, Geschichte Kaiser Sigmund's. 3r Theil.

Folgende Werke sind unter der Presse und sollen noch in diesem Jahre versendet werden:

Neander, Apostel-Geschichte. 2 Theile. Neue Auflage.

Tholuck, Predigten über Hauptstücke des christlichen Glaubens und Lebens. 2 Theile. Neue Auflage.

Ritter, Geschichte der Philosophie, 6r Thl.; der christlichen, 2r Thl.

Köllner, Symbolik aller christlichen Confessionen. 2r Theil. Katholische Kirche.

Hurter, Geschichte Papst Innocens III. 4r Theil.

Chmel, Geschichte der Kaiser Friedrich IV. und Maximilian I. 2r Theil.

Georgi, Die heiligen Geschichten des Alten Testaments. 2r Theil.

Das Leben von Johann Brenz von Hartmann und Jäger. 2r Theil.